¿Es compatible el Dios personal del cristianismo con el Infinito impersonal del Vedanta? ¿Hay puntos en común entre la creación *ex nihilo* que propone la Biblia y la idea de Manifestación que expresan los textos hindúes? ¿Se puede conciliar la perspectiva histórica característica de Occidente con la atemporalidad que preside la búsqueda mística de la India? Este ensayo brillante y riguroso, escrito por un monje cisterciense, da sólidas respuestas a estos y otros problemas que plantea la comparación entre el cristianismo y el Vedanta.

ISBN 978-84-9716-607-2
9 788497 166072

MANDALA

José J. de Olañeta, Editor
e Índica Books



UN MONJE DE OCCIDENTE

DOCTRINA DE LA NO-DUALIDAD Y CRISTIANISMO

Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el Vedanta

Prólogo de Jean Tourniac

Se han dedicado muchos estudios a comparar la filosofía del Vedanta con el monoteísmo en general y con el cristianismo en particular, y estos estudios casi siempre toman como referencia, por el lado cristiano, al Maestro Eckhart. El presente ensayo se diferencia de los anteriores porque intenta subrayar los puntos de acuerdo entre la Iglesia y el Vedanta apelando no sólo a Eckhart, sino en gran medida a la Patrología, a san Bernardo e incluso a santo Tomás, y no se limita a mencionar los tratados más antiguos, sino que recurre a los exegetas contemporáneos y a textos recientes del papado. Y esto es así porque el autor, el «monje de Occidente», es un contemplativo de la Iglesia Católica. El autor demuestra poseer un perfecto conocimiento de los principios metafísicos, una comprensión no menos perfecta de las doctrinas orientales y, por supuesto, un dominio riguroso de la patrística cristiana y especialmente de la obra de santo Tomás de Aquino. Este libro responde con un nivel de profundización rigurosamente insólito a los problemas que plantean la comparación y los intentos de conciliación entre perspectivas aparentemente tan distintas entre sí como el cristianismo y el Vedanta.

UN MONJE DE OCCIDENTE

Doctrina de la no-dualidad (advaita-vâda) y cristianismo

Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el Vedanta

Prólogo
de
Jean Tourniac

Traducción
de
María Tabuyo
y
Agustín López

MANDALA

José J. de Olañeta, Editor
e Indica Books

Apartado 296 - 07080 Palma de Mallorca (España)

ISBN: 978-84-9716-607-2
Depósito Legal: B-412-2008
Impreso en Limpergraf, S.L. - Barcelona
Printed in Spain

ÍNDICE

«YO SOY me envía a vosotros»
(*Éxodo* 3, 14)

«Con permiso de los superiores»

PRÓLOGO

Emprender esta demostración espiritual supone, además de un perfecto conocimiento de los principios metafísicos, una comprensión no menos perfecta de las doctrinas orientales y, por supuesto, un dominio riguroso de la enseñanza patrística cristiana y especialmente de la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino.

Todas esas exigencias nos parecen armoniosamente reunidas en esta obra de un «monje de Occidente».

Numerosas tesis se han dedicado ya, sin duda, al *Advaita-vâda*, pero a la hora de intentar una comparación con el monoteísmo en general y el cristianismo en particular, la mayor parte de ellas apelan a los sermones del maestro Eckhart. Casi se trata, en este caso, de una andadura bibliográfica clásica. Además, los comentadores son con frecuencia no cristianos y, aun suponiendo que lo sean, rara vez son eclesiásticos. Finalmente, sea cual sea el interés presentado por la perspectiva del dominico renano que se toma como referencia —con toda justicia, por otra parte—, éste no es ni padre ni doctor de la Iglesia.

En este ensayo la situación es distinta. El «monje de Occidente», que tratará de colocar los jalones para el acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el Vedânta, es un contemplativo de filiación cisterciense, integrado, pues, plena y regularmente en la Iglesia. Aunque mencione al maestro Eckhart, apela en gran medida a la Patrología, a san Bernardo y, lo que es más raro en este tipo de trabajos, a santo Tomás.

Tampoco se limita a mencionar los tratados más antiguos, sino que recurre a los exegetas contemporáneos y a los textos más recientes del papado. Su estudio escapa así a lo que podría ser una «curiosidad arqueológica» de museo; está vivificado por el aliento del Espíritu, que no deja de animar la inteligencia y el entendimiento caritativo de los cristianos: *amor ipse est intellectus*.

El discípulo del Patriarca de Citeaux insiste con razón en la importancia del «discernimiento de los espíritus» —en el que tanto insisten los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola— que debe presidir toda tentativa de aproximación conceptual entre el oriente hindú y el occidente cristiano; es una prevención necesaria contra las equivalencias falaces y superficiales, que conducen al sincretismo, a la confusión e incluso a la tergiversación.

Sin abandonar jamás el anclaje en la fe trinitaria cristiana más firme, el monje tendrá sin embargo esa audacia de pensamiento, impregnada de humildad, que le permite descubrir la existencia de «afinidades indudables» entre la doctrina hindú de la identidad y la revelación trinitaria cristiana.

La trayectoria monástica permanece pues aquí en el plano estrictamente tradicional, pero está desprovista de ese egocentrismo espiritual, de ese engreimiento, de ningún modo eclesial sino, por decirlo de alguna manera, «triunfalista», que no admite más perspectiva que la propia. Ahora bien, el mismo papa Juan Pablo II ha rendido homenaje a las tradiciones no cristianas en ese pasaje de la encíclica *Redemptor Hominis* (1979) que reproduce el autor: «...la firmeza de la creencia de los miembros de las religiones no cristianas —efecto también del Espíritu de Verdad que actúa más allá de las fronteras visibles del Cuerpo Místico— debería avergonzar a los cristianos tan a menudo inclinados a dudar de las verdades reveladas por Dios y anunciadas por la Iglesia».

*

Nos detendremos en las observaciones hechas por el autor a propósito del Absoluto y el Infinito, de los grados de lo «relativo», y de la

Realidad y lo relativo; en alguna medida, la incontrovertible Verdad y los órdenes de lo «real». Es toda la relación Dios-hombre o «infinito-ser y creación» lo que aquí se plantea. Ahí se sitúa el paso entre la percepción oriental y el entendimiento occidental. Subyacente a estas observaciones está la afirmación de que «soñar que el ego podría alguna vez liberarse de la ilusión es un craso error, puesto que él mismo es la ilusión», con este corolario: «...la naturaleza "ilusoria" del mundo reside en que se presenta a nuestros ojos con todos los caracteres de una realidad *absoluta*», y estos postulados fundamentales: «No existe verdadera identidad más que en Dios, porque sólo Dios es identidad... Nada es perfectamente idéntico a sí mismo más que Dios. Sólo Él es el que es». Desde ese momento, nosotros somos «relativos a Dios».

El análisis delimitará pues el fenómeno de la *ilusión* —hasta en la confusión de lo psíquico y lo espiritual por la teoría llamada de la «reencarnación»— y el fenómeno de la *Imagen* o la reflexión que opera. Es también la *Figura* la que permitirá descubrir dónde está lo Real y dónde se encuentra lo efímero, por tanto lo irreal en sí. En apoyo de la demostración viene de manera natural la advertencia del apóstol: «Pasa la *figura* de este mundo» (*1 Cor* 7,31).

¿No sería necesario, para un descubrimiento más fulgurante del sentido de la Escritura y por tanto de la doctrina trinitaria, retomar el Nuevo y el Antiguo Testamento en la lengua original, griego allí y hebreo acá? ¿Quién sabe si no se encontrarían ahí aproximaciones a lo Real, en el sentido en que lo entiende el discípulo del *doctor Mellifluus*, que corroboren la perspectiva de Shankara para el Oriente? Nos plantearemos la cuestión a propósito de «la imagen», tan ampliamente comentada por el autor. La encontramos, por ejemplo, en el hombre «creado a imagen» de Dios, en Génesis 1,26.29. Imagen, ciertamente, pero también «negativo» y «sombra», que no extrae su realidad esencial y substancial sino de aquél que la proyecta. Fabre d'Olivet traducía: «Y Él dijo, Él-los-Dioses (afirmando su voluntad), *haremos a Adam como nuestra sombra, conforme a la acción asimiladora a nosotros*». Es también «nuestra sombra universal» del comentario de Fabre d'Olivet, cuando descompone la palabra «imagen» del

Génesis, *Tselem*, con su raíz *Tsel* (*Génesis* 1,26-27), conteniendo por una parte esos dos substantivos las ideas de figura, imagen, semejanza y molde, y, por otra, de velo, cosa pasajera, apariencia, sombra y negativo.

Debemos de nuevo citar, siguiendo al autor, todos los ejemplos clásicos de la «cuerda y la serpiente», la fuente luminosa y la superficie reflectante, en suma, lo Real y la realidad ilusoria o dependiente.

Señalemos también que habría muchas otras cosas que decir en cuanto a la relectura de los textos bíblicos en su lengua original; así, el «*universo*» o el mundo y los «*siglos*», esas dos condiciones del estado individual humano, ¿no están confundidos en hebreo en la palabra «*olam*»? A partir de ahí, la bendición hebrea se extiende no sólo «a los siglos de los siglos», sino igualmente al «Universo de los universos» (*olam olamim*), lo que parece aludir a la perspectiva oriental de los «estados múltiples del ser».

Estas observaciones apenas nos alejan de la obra que presentamos en algunas líneas y del pensamiento de su autor. Muestran simplemente que no se ha «agotado» el agua viva de la Escritura vétero y neo testamentaria —que es por lo demás inagotable, pues es idéntica al Verbo divino— y que, bebiendo de esta fuente, se podría encontrar un pozo común a los occidentales de Abraham, Isaac y Jacob y a los orientales de Shankara.

Algunos objetarán quizás que es preciso atenerse a las traducciones autorizadas más habituales. Responderíamos a ello, recordando el consejo de la encíclica «*Divino Afflante*» de Pío XII del 30.9.1943, que, alabando la perfección «jurídica» de la traducción de la Vulgata, recomendaba que «se recurra habitualmente a los textos originales como ayuda para mejor explicar y manifestar el sentido exacto de las Santas Escrituras».

Y ése es también el ejemplo dado, a propósito de los textos hebreos de la Escritura, por el papa Juan Pablo II en la encíclica «*Dives in Misericordia*» (1980).

*

Volvamos ahora al «no-dualismo cristiano», por retomar la expresión de Vladimir Lossky citada en la obra del monje de occidente.

Llamaremos la atención de los lectores sobre la importancia que reviste para el autor la no identidad del «presente» y «lo que pasa». Se trata, en efecto, de una idea capital que preside el acceso a la perspectiva oriental de la «realización», tanto en el hinduismo como en el budismo y quizás de forma más sorprendente en el zen. Ahora bien, ¿no es *también* fundamental en el cristianismo? El autor escribe que el mundo, entendido como el conjunto de las cosas *que pasan*, es, en primer lugar, algo *que debe pasar* (es el «por-venir»); es, además, algo que *pasa* y, por tanto, que *no es presente*; es, por último, algo *pasado*, y concluye: «El presente no es, por tanto, parte del tiempo».

Ésa es, en efecto, la verdad cristiana. Por ello la referencia al *De Trinitate* (cap. IV) de Boecio (retomado en la Suma Teológica de santo Tomás) en cuanto a esta constatación: «El ahora que fluye hace el tiempo, el ahora que permanece hace la eternidad».

Es admirable la meditación del hermano cisterciense sobre esta «apertura» al Cristo que provoca, en alguna medida, la «extracción» del *presente* eternamente *uno*, que «sale» del flujo mismo de *lo que pasa*, de lo que es *transitorio* y *múltiple*. «Hic et Nunc», dirá el Maestro.

El momento presente es, según la feliz expresión del autor, «el único "lugar" de nuestra liberación, pues es el lugar de lo Eterno, el único realmente "instantáneo", sin sucesión, por tanto sin "aniquilamiento"». Un monje de Oriente calificaría ese «lugar» de *satori* cuando al menos es reconocido, fijado, asimilado por el ser como su propio estado de ser; lo que el autor llama la «espiritualidad del momento presente» y que define así: «La ocasión de la salvación es angosta, estrecha, como "lo que pasa" es apretado entre el porvenir y el pasado. Se lo debe coger al "pasar", y se podría decir de forma muy precisa que el momento presente *es la Pascua del Señor*» (Éxodo 12,11).

Se nos disculpará que hayamos tomado prestadas estas líneas del manuscrito del monje blanco; eran necesarias para despertar, más que el interés, el deseo de quien vaya a recorrer esta obra.

Sin duda habrá que seguir a veces al discípulo de san Bernardo con la sólida ayuda de la «lógica tradicional», muy olvidada en Occidente. ¿Quién sabe aún —teólogos aparte— que una proposición es susceptible de ser entendida en «sentido compuesto» o en «sentido dividido», eliminando el segundo la contradicción contenida en el primero? ¿Quién sabe todavía utilizar de forma sensata la «analogía de la proporcionalidad» expuesta por santo Tomás? El recurso a estas nociones es para el trapense anónimo un intento de traducción a la lógica occidental de ciertos conceptos orientales y, en lo que concierne al doble sentido ya citado de una proposición, de la noción de *lakshana* o «significado implícito», propio de la lógica hindú.

Lo sorprendente es que esta pasarela, intelectiva y mental, pueda proceder aquí del tomismo, esa estructura doctrinal que se creía... «superada» en Occidente. No es un mérito menor del autor el mostrar su utilización completamente actual, para la comprensión de lo «*Real*» y de la doctrina hindú...

Por supuesto, hay un lenguaje que manejar, y el lector no siempre dispone de la ciencia del tomismo que posee el contemplativo regular. Sin embargo, no creemos que las citas de santo Tomás, o de Shankara cuando se trata de doctrinas hindúes, constituyan ningún obstáculo para el hombre espiritual, aunque sea completamente extraño a la escolástica o esté poco familiarizado con el vedanta.

La claridad y sencillez del estilo del autor, así como los ejemplos que apoyan las demostraciones, reducen las dificultades al «mínimo»: se llegará fácilmente al final, precisamente con un «mínimo» de atención.

El monje es por otra parte consciente de lo que el método utilizado puede tener de insólito para la mentalidad contemporánea, pero también de lo que supone de enriquecimiento insospechado, y escribe: «No hemos tenido otro propósito, al publicar estas reflexiones, que poner ante los ojos del pensador de Occidente, y más especialmente del teólogo, algunas ideas a las que sin duda no está acostumbrado y que, más o menos bien traducidas en los términos de una problemática que le sea menos extraña, podrán convertirse para él en una mina de reflexiones casi inagotables».

Curiosamente por otra parte, al occidental de nuestro tiempo le resulta más difícil el acceso al pensamiento tomista que a la metafísica oriental. Cuestión de vocabulario y de terminología, sin duda, pero también influencia del vedanta, con el desbordamiento de publicaciones sobre hinduismo que ha inundado las áridas tierras del Poniente desde comienzos de siglo. Lo que no significa que la comprensión de las doctrinas hindúes sea por ello mejor, pues la interpretación occidental sigue estando afectada por la «información» —en el sentido latino del término «in-formare»— heredada de las corrientes mentales postmedievales y cartesianas. Podríamos calificar esta interpretación de dicotómica, en la medida en que el «yo» experimental no permite alcanzar... aquello que, precisamente, sobrepasa y «absorbe» al «yo» en las doctrinas citadas. Nos vemos confrontados de nuevo con el no-dualismo, con lo que no es sino el Infinito de Dios y su manifestación en el Ser Divino, el Verbo, en el que resuena el pasaje de la *Subida al Monte Carmelo* (Libro I, cap. XIII) citado por el autor: «Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada».

*

Sin embargo, al lado y muy por encima de los comentadores «orientalistas», surge, como una columna de fuego, la obra de R. Guénon. Se comprende fácilmente que el monje blanco la tome como apoyo desde el momento en que se refiere a la metafísica, así como que recoja el testimonio de Sri Ramana Maharshi sobre el Ser y la exposición de Ananda K. Coomaraswamy sobre el tiempo y la eternidad. Una contemplación de Aquél que, limitando, si se puede decir así, su infinitud para darse a conocer a Moisés, revela su Nombre: «Yo soy el que soy» (Éxodo 3,14).

Es de agradecer el cristalino resumen que el autor hace del Advaita en el capítulo «Yo soy Brahma»; es reconfortante constatar que esta inmersión en el reino de los Cielos y en nosotros se realiza en el marco de una auténtica contemplación trinitaria cristiana. Quizás sea necesario recordar que este tratado —pues de esto se trata en el

fondo, aunque el término desagrade a la humildad bernardina— está dividido en siete capítulos:

1. Monismo filosófico y no dualidad
2. «Yo soy Brahma»
3. «En todo semejante a los hombres»
4. «Sin mí, nada podéis hacer»
5. «Quién soy yo»
6. «Yo no soy el Cristo»
7. Oriente y Occidente

Reproducimos a propósito este desglose temático, pues permite percibir, a través de los títulos, cómo la presencia de Aquél que dijo «Antes que Abraham fuese, Yo soy» (*San Juan* 8,58) domina la meditación del monje cisterciense, la dirige y la inspira.

Es cierto que el hilo del monaquismo occidental, que tan bien ha penetrado, e incluso abrazado, la doctrina del no-dualismo, no abandona nunca al Maestro. Por el contrario, lo «reconoce» en cada hito del camino y en el misterio de la Trinidad. Si hubiera alguna duda, bastaría con remitir a su propia afirmación: «*Ni seáis llamados maestros; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo*» (San Mateo 23,10).

Concluimos con una de sus observaciones: «*El Conocimiento total es el Ser total: tal es la perfección de la Esencia divina*».

Jean Tourniac

INTRODUCCIÓN

Mucho hemos dudado antes de decidirnos a publicar este trabajo, cuya primera idea se remonta a 1964, y que está virtualmente acabado desde hace muchos años. Sin duda no nos habríamos decidido jamás a ello sin la benevolencia y el aliento del padre Étienne Cornélis, a quien se lo habíamos sometido bajo la amable sugerencia del cardenal Marella, entonces presidente del Secretariado para los no cristianos. Tras haberlo leído, el padre Cornélis tuvo a bien escribirnos: «Lo aprecio positivamente en cuanto al fondo, pues lo considero una contribución sincera y seria a la investigación de la verdad de las cosas... y le deseo su adecuada finalización, para mayor provecho del diálogo de las religiones y de la teología de las religiones».

«La verdad de las cosas», eso es, en efecto, lo que hemos buscado ante todo. Un estudio de este tipo no debería sorprender, creemos, por parte de un monje contemplativo. En verdad, antes de ser un texto destinado a la publicación, fue en primer lugar, y lo sigue siendo en su esencia, una meditación libre y personal en la que está implicada la vida profunda del autor: si no fuera por su alcance espiritual, este trabajo jamás habría salido a la luz. Se refiere a algo tan fundamental que ya no es posible ignorarlo o dejarlo en silencio en estos tiempos de «encuentro de las religiones», fuente inagotable de interpelaciones y preguntas. A este respecto, queremos mencionar aquí dos testimonios a los que la personalidad de sus autores confiere un peso particular. Uno, que se remonta a hace más de treinta años,

es del padre (nó todavía cardenal) Daniélou: «Quién sabe si, a través de la fuerza mística de la India, no nos está reservado un futuro para la contemplación y la renovación del monaquismo»[1]. El otro, algo más reciente, del padre Congar: «En el plano de la teología propiamente dicha, el diálogo no está todavía muy avanzado. Ahora, sin embargo, la teología ha salido ya de las escuelas para afrontar otros pensamientos. Esto puede llevarla bastante lejos. Nuestra convicción, adquirida tras una veintena de años de los que aquí hacemos balance, es que no debemos evitar los cuestionamientos radicales procedentes de todos los Otros con los que caminamos, y que han sido a menudo desconocidos o rechazados: las preguntas del Oriente cristiano, planteadas desde hace casi quince siglos, y quizá las del Oriente sin más»[2].

Junto a la cuestión de la verdad está, en efecto, apenas menos importante, la cuestión de la oportunidad[3], y, a este respecto, las actuales circunstancias de la vida del mundo y de la Iglesia, los interrogantes, incertidumbres y cuestionamientos que estas circunstancias hacen nacer un poco por todas partes y en todos los ámbitos, parecen autorizar, sin faltar a la prudencia ni a la caridad, la difusión de concepciones sin duda peligrosas para los espíritus insuficientemente maduros o poco equilibrados. Pero, por otra parte, creemos que una exposición franca y clara de los problemas es siempre preferible a una multitud de opiniones mal establecidas que no pueden más que sembrar desorden y desconcierto.

En cuanto a la idea de un «no-dualismo cristiano», no la hemos inventado nosotros. La expresión fue empleada, por vez primera según parece, por Vladimir Lossky para caracterizar la doctrina del maestro Eckhart. Escribe este autor: «El maestro Eckhart se esfuerza por expresar aquí dialécticamente lo que dirá en otra

[1] *Semana de los intelectuales católicos*, 1949.

[2] *Réflexion chrétienne et monde moderne*, CCIF, 1966.

[3] Sin duda, no es debido a la casualidad que las primeras palabras de la Declaración conciliar sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no-cristianas sean *Nostra Aetate*.

parte en los términos de una doctrina de la analogía: una visión de la unidad del ser que no es la de un monismo panteísta, sino más bien de un "no-dualismo" cristiano, que responde a la idea de la creación del mundo *ex nihilo* por el Dios todopoderoso de la Biblia — "El que es"»[4].

En lo que atañe al espíritu en que este estudio ha sido elaborado, se expresa bastante adecuadamente en una pertinente observación del padre Étienne Cornélis que hacemos enteramente nuestra: «Su preocupación apologética (de la mayor parte de los autores occidentales que tratan de la espiritualidad oriental) vicia generalmente su esfuerzo de comprensión, y a pesar de todo el ardor aportado al debate, el problema que motivó su interés sigue sin resolverse»[5]. Después de habernos leído se nos reconocerá, creemos, que nuestra única preocupación ha sido *comprender*.

Digamos por último que una declaración del Secretariado para los no-cristianos nos libera de los últimos escrúpulos que habríamos podido tener para entregar al público el resultado de nuestra investigación y nuestros análisis: «(El cristiano) se guardará, por ejemplo, de rechazar a priori como necesaria y totalmente monista y no-cristiano el ideal de identificación con el Absoluto que domina la espiritualidad india (*tat tvam asi*: "tú eres Eso", a saber, el Absoluto) y la mística musulmana (*anâ'L-Haqq*: "yo soy lo Real: Dios", Hallaj)»[6].

Vista la perspectiva ante todo espiritual que ha presidido este trabajo, y en la que conviene igualmente leerlo si se quiere captar su sentido y su alcance, hemos creído preferible abstenernos de utilizar la transcripción de los términos sánscritos habituales entre los especialistas, lo que de ningún modo somos.

[4] *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París, Vrin, 2ª edición, 1973, pág. 263.

[5] «Spiritualité chrétienne et Spiritualités non-chrétiennes», *Concilium* nº 9, pág. 75.

[6] *Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue.* Suplemento del *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, junio de 1967. Cf. *Documentation Catholique*, nº 1502 del 1 de octubre de 1967, col. 1663.

CAPÍTULO I

Monismo filosófico y no-dualidad

Hasta una época relativamente reciente, orientalistas y teólogos estaban siempre de acuerdo en considerar las enseñanzas del vedanta, y especialmente la «doctrina de la no-dualidad» (*advaita-vâda*), como un monismo y un panteísmo puro y simple. Excepción, bastante aislada a lo que parece, es el padre Fallon, que escribía en 1954: «Shankara... el mayor escolástico del hinduismo medieval, fue un filósofo y contemplativo que penetró muy profundamente en el misterio del Absoluto divino, el Sí transcendente que constituye el trasfondo de nuestro ser»[1]. Pero, en 1965, algunos meses después del viaje de Pablo VI a Bombay, Dom Henri Le Saux, que había sido colaborador del abad Monchanin, publicaba en la revista *Carmel* una puesta a punto y una toma de posición sobre la cuestión del «panteísmo hindú» que, desde luego, tuvieron cierta repercusión en el desarrollo posterior de las relaciones entre la India y la Iglesia (el documento del Secretariado para los no-cristianos citado en el prólogo es de junio de 1967). «En Occidente se considera con mucha frecuencia —escribía Dom Le Saux—, en base a la opinión no sólo de ensayistas sino también de escritores de renombre (incluso indios), que el pensamiento de la India está irremediablemente inscrito en el monismo y el panteísmo, hasta el punto de que su integración en una síntesis teológica cristiana parece absolutamente fuera de lugar.

[1] *La Pierre-qui-Vire* nº 43: «La Prière», 1954.

Lamentamos discrepar de estos autores, pero la auténtica tradición de la India no es ni monista ni panteísta, al menos en el sentido que actualmente se da en Occidente a estas palabras. No negamos sin embargo las tendencias monistas o panteístas subyacentes en ciertos sistemas de la India[2], ni tampoco las desviaciones francamente monistas o panteístas de algunos autores modernos. Simplemente, pedimos que se tenga a bien juzgar el pensamiento y la experiencia espiritual de la India según las fuentes auténticas y los maestros y sabios de valor universalmente reconocido»[3].

En este capítulo introductorio, nos dedicaremos y nos limitaremos a buscar *una* comprensión de la doctrina vedántica de la «no--dualidad» que, por una parte, pueda ser admitida por los hindúes fieles a su propia tradición y, por otra, no se niegue a dejarse inscribir en una perspectiva cristiana; es decir, que el punto de vista aquí adoptado será también un tanto «concordista». Decimos *una* comprensión, pues se sabe que «el hinduismo no ha poseído nunca la unidad orgánica, eclesiástica y dogmática del cristianismo» (P. Fallon), lo que le permite, estando a salvo su espíritu, acomodarse con bastante libertad a una muy amplia multiformidad. Naturalmente, para poder afirmar que la auténtica tradición hindú está exenta de panteísmo, es necesario tomar esta palabra en su sentido propio y su acepción precisa pues, según Dewey, «el término tiene un sentido amplio y vago, especialmente en los escritos de controversia en los que aparece el *odium theologicum*; de esta manera, se lo utiliza para designar casi todo sistema que supera el teísmo comúnmente aceptado»[4].

Queremos introducir aquí mediante un texto occidental la doctrina de la no-dualidad, que representa un aspecto de la intelectualidad y la espiritualidad indias que, a pesar de todo, sigue resultando poco

[2] Pensamos que, por «sistema», habría que entender aquí *darshana*. Para el sentido exacto del término, véase cap. VII.

[3] *Carmel*, 2, 1965, nota 18, pág. 120. Sobre Dom Le Saux, se puede consultar, M.-M. Davy, *Henri Le Saux, Swami Abhishiktananda, Le Passeur entre deux rives*, París, Cerf, 1981.

[4] Citado por Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, artículo «Panthéisme», París, P.U.F., 1976, pág. 734.

familiar para la mentalidad europea. Tomamos, aunque como simple punto de partida, unas líneas de san Bernardo que es, creemos, en Occidente y entre los maestros cristianos no sospechosos de heterodoxia, el espiritual y doctor cuya posición más se aproxima a la del vedanta en este punto. Algunos de sus contemporáneos, por otra parte, llegaron a tachar a san Bernardo de panteísta, y esa comparación no dejar de tener a nuestros ojos un cierto sentido.

También habríamos podido partir de «Dionisio», pero su autoridad (¿la autoridad de *quién*?) está en verdad demasiado cuestionada y su pensamiento profundo es casi tan ignorado como el de la India, que podría haber tenido alguna influencia sobre el de «Dionisio»; así por ejemplo: *Esse omnium est, quae super esse este deitas*[5]. («Esa Deidad que está por encima del Ser es el Ser de todos los seres»). No hablamos tampoco de Eckhart, «tan audazmente platónico, que pareció —y sigue pareciendo a los ojos de muchos— panteísta»[6] y al que nadie, del lado católico, pensaría seriamente en tomar como base de un acercamiento doctrinal entre la India y la Iglesia, sean cuales sean los loables esfuerzos realizados en nuestros días por establecer su ortodoxia. Le citaremos ocasionalmente[7].

Quid item Deus? sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso quam nec ipse sine se potest: ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est, et omnium esse[8].

[5] *Coelest. hierar.*, cap. IV, en la versión latina del comentario de santo Tomás de Aquino.

[6] Joseph Marechal, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, Lovaina, 2ª edición, 1938, t. I, pág. 216.

[7] Merece señalarse no obstante que, a pesar de las profundas diferencias entre los dos, la doctrina de Dios del maestro Eckhart está muy próxima a la de san Bernardo: «While it would be too much to say that the fifth book of the *De consideratione* formed Eckhart's doctrine of God, the evidence indicates that he found in it a valuable traditional resource for some of the most important aspects of his teaching», B. Mc Ginn, «San Bernard and Meister Eckhart», Citeaux, *Comentarii cistercienses*, XXXI, 1980, pág. 377.

[8] *De consideratione*, Lib. V,6,13. Se observará la semejanza con Dionisio (Migne, Patrologie latine 182, col. 796).

«¿Qué es además Dios? Eso sin lo cual nada es. Es tan imposible que algo sea sin Él como Él mismo sin Él. Él es en Sí mismo como es en todo y, así, de una cierta forma, sólo Él es, que es el Ser mismo tanto de Sí mismo como de todo».

Reparemos antes de nada en el *quodammodo*. San Bernardo no dice en absoluto que las cosas no sean, sino «de una cierta forma». El monismo queda excluido. A la inversa, no se limita a decir que Dios es el Ser (*Esse*, y no *Ens*) de Sí mismo y de todo, lo que sería *qui ipsius est, et omnium esse*, sino que precisa: el Ser mismo (el «Ser suyo»), *qui SUUM ipsius est, et omnium esse*. Insistimos. San Bernardo no dice que Dios es el Ser *de* Sí mismo (genitivo) y de todo, lo que sería *qui SUI ipsius est, et omnium esse*, sino que es el Ser mismo (nominativo) de Sí mismo y de todo. *En otras palabras, SUUM cualifica a ESSE a la vez como Esse de Dios (IPSIUS) y de todo (OMNIUM).* No hay nada, que nosotros sepamos, en el conjunto de la tradición católica *ciertamente ortodoxa*, que se aproxime hasta ese punto, incluso por la expresión, a la doctrina vedántica del Sí Supremo (*Paramâtmâ*).

Es cierto que se podría hacer aquí una objeción: ¿Es legítimo atribuir tal alcance a una simple palabra cuya utilización se explica quizás, de la manera más natural del mundo, por una cierta relajación en la composición, sin duda perfectamente comprensible en una obra literaria tan extensa? Para descartarla bastaría recordar que el descubrimiento de las sucesivas redacciones nos ha revelado la continua preocupación de san Bernardo por dar siempre a la expresión de su pensamiento la máxima precisión posible. Es evidente, por otra parte, que queda también excluida la hipótesis de panteísmo en san Bernardo, doctor de la Iglesia universal. ¿Cómo, en estas condiciones, debemos entender ese *suum esse*?

Es éste el momento de recordar una observación de simple sentido común del padre Mersch[9]: si es un error tener por verdadero lo que está más allá de los límites de la verdad, no lo es menos el tener

[9] *Théologie du Corps mystique*, París, Desclée de Brouwer, 1954, t. I, pág. 93; Cf. Congar, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, París, Cerf, 1950, págs. 246-247.

por falso lo que está más acá de ella. Ninguna zona neutra, especie de *no man's land* donde estaría prohibido entrar, separa la verdad del error. La verdad llega hasta el error *exclusivamente*. Y sin duda nosotros no llegamos de ordinario, cuando se trata de la exigencia y del dominio de Dios, hasta las fronteras extremas de la verdad: «En una palabra, Él es todas las cosas»[10].

*

Es el fondo mismo del misterio —y de la paradoja— de la creación que, aun cuando la criatura deba ser considerada y es en realidad distinta del Creador, tanto esencial como existencialmente, no haya sin embargo más ser (en singular) incluyendo la creación que excluyéndola. Se debe sin embargo observar que para poder hablar de una distinción esencial, es necesario tomar la palabra «esencia» en su acepción filosófica más habitual, cuando, conjuntamente con «existencia», designa lo que define y distingue a cada uno de los seres del universo creado, pues, en una perspectiva «platonizante», ese término es susceptible de una transposición que le confiere un sentido muy próximo al que tienen las «Ideas divinas», especialmente en san Agustín, donde aparecen como los Arquetipos *in divinis* de todos los existentes. Si se entendiera de esta manera, habría entonces que decir que la esencia de los seres no se distingue realmente de la propia Esencia divina. Ésa fue, como veremos más adelante, la posición de Nicolás de Cusa y, sin duda, la del maestro Eckhart.

Siempre habrá unos que acentuarán la distinción, y otros que pondrán el énfasis en la ausencia de adición, lo que sin duda es perfectamente legítimo, a condición sin embargo de que tanto unos como otros no pierdan nunca de vista el aspecto complementario. Pero, en general, los integrantes de cada uno de estos dos grupos se sentirán siempre de manera natural especialmente inclinados a detectar síntomas de herejía en los que están enfrente. Ahora bien, hay aquí una particularidad suplementaria: mientras que uno de esos

[10] *Siracida* 43,27.

aspectos, endurecido y hecho exclusivo, desemboca en una herejía característica, el panteísmo, no sucede así con el otro; de ahí la tentación de inclinarse más bien hacia el lado más seguro, pues no parece que sea propiamente herético el endurecimiento de la propiedad de *esse* creado, con tal de que se mantenga su origen *a Deo*. Sin embargo, si se sitúa el acto creador enteramente en el pasado, haciendo así del *esse* actual de la criatura su posesión absoluta y exclusiva (pero, *¿quién* posee?), tendencia tanto más seductora cuanto que va en el sentido de las apariencias y del «sentido común», se condena uno a una profesión sólo verbal del dogma de la creación, no se llega hasta el fondo de la verdad y se es inducido de este modo, de forma casi inevitable, a ver panteísmo en todo lo que se sitúe más allá.

En realidad, el *esse* creado es propiedad de Dios, y esto desde un doble punto de vista. En primer lugar, no sólo en relación a un origen pasado, sino ahora; después y sobre todo, no en virtud de una simple pertenencia de derecho, sino en razón de la naturaleza misma de las cosas y, si se puede decir así, del ser mismo de su ser. Ahí está, pensamos, la explicación del *suum esse* de san Bernardo. La criatura no se pertenece, pero esto, exceptuada la criatura inteligente, es ignorado por la criatura. Insistimos: esto es cierto en primer lugar de sus actos libres, que son, sin duda, actos *personales* y responsables, en absoluto actos *propios*, siendo también —habría que decir «en primer lugar», mejor que «también»— actos de Dios, Causa primera universal. Yo no tengo verdaderamente como propio más que el acto interior por el que me adhiero al mal reconocido como tal. Esto es mío, total y exclusivamente mío, y eso es un profundo misterio. Lo cual no quiere decir que Dios no haga todo, porque el mal, *en tanto que tal*, no tiene *ser* y «todo lo que sucede es adorable». ¿Es siempre, como se dice habitualmente, el abandono de esta concepción «arcaica» de la causalidad (que no debe confundirse con un «ocasionalismo» como el de Malebranche) fruto de un refinamiento moral? Por nuestra parte, vemos en ello más bien el signo de una progresiva individualización, por otra parte providencial.

Esto es verdad, también, y más profundamente todavía, de nuestro mismo fondo existencial, *de nuestro existir como persona*. Ser pertenece propiamente a Dios[11], *suum ipsius, et omnium esse*: No me pertenece ser quien soy, el que soy no soy yo, yo no soy el que soy. Se reconocerá aquí la célebre «definición» divina del Éxodo, *pero invertida*. El «mundo», por supuesto, no puede ver en esta doctrina más que alienación y escándalo, y esto es natural, *porque es precisamente la alienación del hombre verdadero lo que constituye el «mundo» como tal*. Recordaremos que, para san Bernardo, el mundo era la «región de la desemejanza». Si hubiera vivido en nuestros días habría añadido: y de la alienación. La «búsqueda del Sí» (con otra terminología) nos parece central en su doctrina espiritual. Añadamos que los últimos desarrollos del pensamiento moderno muestran ya esa reacción como algo superado. Hoy, el mundo diría de buen grado: hasta ahora habíamos creído que la religión alienaba al hombre, hoy comprendemos que no era así y que, en realidad, la idea de Dios fundamentaba la idea del hombre, la fe en Dios la fe en el hombre; en resumen, que la ilusión de Dios fundamentaba la ilusión del hombre y, así, comprendemos ahora que *no hay hombre*. Pensamos especialmente aquí en una cierta corriente estructuralista o en una concepción de la cibernética. Es el marxismo dado la vuelta y superado (¡revelado!). Es también el reemplazamiento de la aniquilación del hombre, que se nos había prometido no hace todavía mucho para dentro de algunos millones de años, por su pura y simple inexistencia actual. ¿Es, como pensaba Teilhard, el desmoronamiento de todas nuestras razones para actuar? En cualquier caso, vemos hoy con claridad que la *Alianza de Dios y del hombre es constitutiva del Hombre*[12].

El hombre verdadero es *actualmente* (en el doble sentido de «en este momento» y «de forma efectiva») relativo al Creador-Agente, y esta actualidad de la relación que le coloca en la existencia hace de él, esencialmente, una imagen de Dios. «Imagen, ha escrito con profun-

[11] Cf. *Sum. Teol.*, IaP, Q. 13.

[12] Cf. la encíclica *Dives in Misericordia*, I, i de Juan Pablo II: «...la manifestación del hombre en la plena dignidad de su naturaleza, no puede tener lugar sin la referencia no sólo conceptual sino plenamente existencial a Dios» (Centurion, 1980, pág. 22).

didad Étienne Gilson, a la que cuanto más se asemeja el hombre, más es él mismo». Esta doctrina tan tradicional de la imagen es crucial para la inteligencia de las cosas. Nos introducirá directamente en la doctrina hindú demasiado a menudo desfigurada y mal comprendida —en Oriente a veces tanto como en Occidente— de la «Ilusión cósmica» (*mâyâ*).

Es conocida la imagen, tradicional en la India, del sol que se refleja en las aguas del mar[13]. El sol, allá arriba en el cielo, es el Principio[14] transcendente e inmutable; su reflejo, que danza sobre las aguas, rompiéndose y rehaciéndose sin cesar, es el ser contingente que, una y otra vez, aparece y desaparece. Esta imagen nos permitirá exponer, en términos sencillos, pero sin embargo suficientemente precisos, la doctrina de la nodualidad, al menos en una primera aproximación que los capítulos siguientes deberán completar y precisar.

Como el reflejo del sol en el agua es ilusorio con respecto al sol real, aun siendo en sí mismo un reflejo real, así el ser contingente es ilusorio con respecto al Ser real (divino), siendo en sí mismo un ser contingente real. Y así como toda la realidad del reflejo viene del objeto real sin el que no habría reflejo, así toda la realidad del ser contingente viene del Ser real (divino) sin el que no habría ser contingente. Así como el reflejo del sol es a la vez real e ilusorio, así el ser contingente es a la vez real e ilusorio. Siendo imagen, si se pretendiera aislarla del objeto y reducirla a sí misma, dejaría pronto de ser,

[13] Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*, París, Ed. Traditionnelles, 1978, págs. 59-60 [*El hombre y su devenir según el Vedanta*, Buenos Aires, CS, 1990].

[14] Contrariamente a lo que algunos podrían pensar, este término, entendido en el sentido que aquí se le da, no es extraño a la gran tradición católica, como testimonian estas palabras del papa san Gregorio el Grande: *in contemplatione, principium, quod Deus est, quaeritur* (en la contemplación, se busca el principio, es decir, a Dios) (VI *Moral*, cap. 37, citado por santo Tomás, *Sum. Teol.*, IIa IIae, 180, 4, *sed contra*). Se advertirá el vínculo establecido entre «principio» y «contemplación».

puesto que es únicamente la relación actual con el objeto real la que la propone como reflejo real. Quítese el objeto, y el reflejo desaparecerá. Así el mundo, entendido como la totalidad de los existentes, es a la vez realidad e ilusión (*mâyâ*), *realidad en sí mismo*, ilusión con respecto a la Realidad Suprema de la que participa todo lo que tiene alguna realidad y sin la que no es nada que sea, *sine quo nihil est*. Se debe comprender, sin embargo, que nada es ilusorio en sí. La *ilusión está por completo en quien toma el reflejo por el sol o el mundo por La Realidad: la ilusión es la Ignorancia.*

Situándonos en un punto de vista algo diferente, podemos decir también que el mundo es a la vez identidad y distinción; identidad porque, así como el reflejo del sol no es algo distinto al sol (reflejado), tampoco el mundo es algo distinto al Ser; distinción porque, así como el reflejo del sol no es el sol (real), tampoco el mundo es el Ser. Hablaremos pues de no-dualidad en un doble sentido. En primer lugar, en el sentido de que, a pesar de la multiplicidad de los reflejos, no hay varios soles, sino uno sólo que permanece inafectado por la multiplicidad. Después, en el sentido de que cada uno de los reflejos indefinidamente multiplicables, aun no siendo el sol, no son sin embargo distintos al sol, estando íntegramente constituidos por la irradiación del sol. *Entificum lumen*, diríamos de buen grado, inspirándonos en el Prólogo de la Regla benedictina.

Es preciso ver, en efecto, que el mar o las aguas no entran en el símbolo más que a título de condición extrínseca del reflejo que es el elemento esencial. No tenemos aquí más que dos «realidades» (que, por otra parte, no son dos), el sol, realidad casi absoluta (se verá más adelante por qué hacemos esta restricción) y el reflejo, «pre-escindido» de las aguas que lo sostienen, realidad enteramente relativa a la primera, lo que Nicolás de Cusa expresa en términos particularmente afortunados:

«¿Existe algún hombre capaz de comprender que una sola Forma infinita esté diversamente participada en criaturas diversas, no siendo el ser de la criatura nada más que el reflejo de esa Forma, no recibido realmente sobre una pantalla real sino diversificándose de manera puramente contingente? Es como una producción artesanal,

que al depender de la intención del artesano, no posee otro ser propio que el de esa dependencia de la que le viene el ser, semejante a la imagen de un rostro en un espejo, que no es nada por sí mismo, antes ni después de la recepción de la imagen»[15]. Por su parte, Harp, místico flamenco del siglo XV, escribe:

«Así como el sol en su núcleo es una luz esencial, que dispersa sus rayos por todas partes sin sufrir ninguna disminución, y que, aun no comunicando a sus rayos la esencia de la claridad, les da sin embargo una contigüidad eterna que los mantiene en el ser, de tal forma que el ser mismo del rayo desaparecería por completo en el momento en que esa contigüidad desapareciera, así también el alma que fluye del abismo de la divinidad guarda una cierta continuidad con su origen, continuidad que es conservada y nutrida, y que desea por encima de todo hacer suya para poder gozarla»[16].

Otra imagen algo diferente utilizada en el Islam (conocida también en la India), es la del espejismo del desierto; imagen más adecuada en un sentido, ya que el soporte del reflejo es más tenue (el aire en lugar del agua), y por eso mismo más expresiva, pero que también se presta más al riesgo de la desviación panteísta, o, al menos, que se prestaría a ello si las comunidades islámicas que profesan estas doctrinas no fueran más cerradas todavía que en la India; pero lo que se filtra al exterior se coagula pronto en herejía.

Lo que acabamos de decir del mundo en general, podemos decirlo del hombre. Él es también a la vez realidad e ilusión: realidad en sí mismo, ilusión respecto a la Realidad Suprema de la que procede toda su realidad y sin la que no sería. Como el mundo, el hombre es a la vez identidad y distinción: identidad porque, así como el reflejo del sol en el agua no es distinto al sol (reflejado), así el hombre no es distinto al Ser; distinción porque, así como el reflejo del sol no es el sol (real), así tampoco el hombre es el Ser (divino), que es la Realidad de las realidades (*satyasya satyam*). Sin embargo, hay una diferencia

[15] *La docte ignorance*, París, Aubier, 1942, cap. II, págs. 107-108.

[16] Citado por Louis Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, París, Desclée, 1968, pág. 299.

capital entre el caso del hombre y el de los otros existentes: sólo el hombre, en el mundo que es suyo —y que es uno de los posibles «planos de reflexión» de la Luz divina— está llamado, en razón de la posición central que en él ocupa, directamente a la unión (*yoga*) en que el liberado (*mukta*) comprende, o más precisamente verifica, *pues no hay ahí ningún cambio*, el carácter ilusorio, es decir, enteramente dependiente y, como acaba de decirnos Nicolás de Cusa, «*sin más ser propio que el de esa dependencia*», de la individualidad humana respecto al Sí Supremo (*Paramâtmâ*) que es el Ser verdadero y total o, más bien, el Más allá del Ser enteramente desprendido de toda condición o determinación limitadora sea cual sea: *Ipse solus est, qui suum ipsius est, et omnium esse... quae super esse est deitas* (Él sólo es el que es el Ser mismo y de Sí mismo y de todos los seres, Deidad por encima del Ser).

Acabamos de decir que la liberación, como la creación, no es un cambio. Shankara enseña en efecto que no es «la producción de un resultado no preexistente». No es tampoco una *experiencia* de orden psicológico y no hay experiencia posible de ella, pues, lo que es «ilusorio» (en el sentido que hemos visto y que no implica ningún «docetismo»), *no es simplemente el cuerpo, es el compuesto humano en su totalidad*. Esta observación permite comprender el error de quienes querrían ver idealismo o subjetivismo en la doctrina vedántica. Para el no-dualista, el «espíritu» (y especialmente *mi* espíritu) es ilusorio[17], al igual que la «materia». Hay ahí un punto, intelectual y espiritualmente, capital: *el alma no es el Sí*. Volveremos a ello. El concepto de Ilusión cósmica (o de manifestación divina) desempeña en la India un papel análogo al que desempeña en Occidente el concepto de creación *y tiene la misma extensión*. Debemos ahora detenernos más ampliamente en este punto.

*

[17] Traducimos aquí por «espíritu» el término francés *esprit*, mucho más ambiguo que su equivalente en español y que aquí debe entenderse sin duda en el sentido de «alma» (*N. de los t.*)

Según parece, es una opinión bastante difundida que toda doctrina que se esfuerza en superar el dualismo metafísico sin poseer el concepto de creación no puede sino desembocar en el panteísmo. Pensamos que eso es un prejuicio y trataremos de demostrarlo. Se comprenderá la importancia del problema si se piensa que la noción de creación, de origen hebreo, no se encuentra en ninguna parte fuera del conjunto de las tres religiones «abrahámicas»: judaísmo, cristianismo e islam. Admitir esta opinión es pues, *ipso facto*, relegar al panteísmo (o al dualismo) todo lo que sea extraño a ese conjunto.

No estará fuera de lugar empezar por recordar en qué consiste la idea de creación, mucho menos simple de lo que parece a primera vista. Seguimos a santo Tomás, al que remitimos de una vez por todas[18].

Crear es hacer algo de la nada, *ex nihilo*. ¿Pero qué quiere decir esto? Hay varias formas de comprender la proposición *ex*. Puede, simplemente, indicar un orden: allí donde nada existía, ahora hay algo. Este sentido es aquí legítimo. Puede también significar aquello de lo que las cosas son hechas. Este sentido debe rechazarse: Dios no hace el mundo *de* nada como el albañil hace el muro *de* ladrillos. *Nada* no es el material del que los seres son hechos. *Nada* no es nada. Se puede por último considerar que es la negación, en la que consiste de alguna manera toda la esencia de la *nada*, lo que expresa la preposición *ex*: Dios ha hecho el mundo *de* nada, es decir, *no de* algo. Es así porque, en el origen, no existe nada, ni en Dios, ni fuera de Dios, que pueda servir de material para la creación del mundo. Simplemente, existe en Dios la *Posibilidad total* de todos los seres creables, lo que no debe entenderse como una posibilidad pasiva o potencialidad (en Dios, nada es potencial), sino como una posibilidad *activa* que no se distingue realmente de la Esencia divina. Deberemos volver a este punto capital en los capítulos siguientes. De ahí derivan dos consecuencias igualmente capitales para nuestro propósito.

Primera consecuencia: decir que en el origen no hay nada —excepto Dios—, es decir que la creación no es un cambio, puesto que

[18] *Sum. Teol.*, IaP., Q. 45 y 46.

todo cambio supone algo *que* cambia, un sujeto que, en tanto que tal, está igualmente presente en el punto de partida y en el punto de llegada. Aquí no hay nada en el punto de partida (e incluso, a decir verdad, no hay punto de partida). Pero entonces, si la creación no es un cambio, ¿qué posibilidad queda? Ésta: *considerada en la criatura, la creación no es otra cosa que su relación con Dios Creador*, que es el Principio total y único de su ser. Entendida pasivamente, declara santo Tomás con su habitual placidez, la creación está en la criatura y es criatura. Santo Tomás no llegará a decir que la creación es idéntica a la criatura, se limita a decir que es criatura, añadiendo en seguida que esto no obliga a buscarle otro principio porque, siendo pura relación, es enteramente *ad aliquid*, es decir, que de alguna manera tiene su centro fuera de sí misma, en un Otro del que está como suspendida, y pone como ejemplo las relaciones trinitarias. En consecuencia, toda relación real *creada* es un accidente y, por tanto, substancia. Debemos recordar, en efecto, que en la terminología escolástica, «accidental» no es en absoluto sinónimo de «extrínseco», como ha llegado a ser para los modernos. Pero, evidentemente, no se puede concebir la creación como una *parte* de la criatura. Es preciso pues que sea *la* criatura, considerada *toda entera* bajo un cierto aspecto. Ahora bien, como el *Aliquid* (ese «Otro») al que la criatura se refiere y del que está suspendida es aquí su principio *total* y *único* (por definición, puesto que se trata de creación *ex nihilo*), necesariamente ese aspecto es absolutamente primero y total, y, retomando los términos de Nicolás de Cusa, *la criatura no posee otro ser propio que el de esa dependencia*. La relación de creación es no-recíproca, es decir, que no es real más que del lado de la criatura. *La Esencia divina no es relativa a nada* (en Dios, no hay relaciones más que *ad intra*, y éstas son las relaciones trinitarias).

Segunda consecuencia: puesto que toda posibilidad *activa* está en Dios, no hay ni más ni menos *ser*, lo recordábamos hace un momento, por el hecho de incluir o excluir la creación. La criatura es distinta del Creador y, al mismo tiempo, el *esse* creado no añade nada al *esse* increado. Simplemente, las cosas *son*, por decirlo así, gratuitamente, en apariencia totalmente cerradas en sí mismas, extrañas al

Creador y, sin embargo, por su ser todo entero, son *del* y *en el* Creador.

Hemos considerado hasta aquí la noción de creación en su generalidad. Sabemos que, al menos filosóficamente, se plantea la cuestión de si este mundo ha tenido un comienzo o es creado *ab aeterno*. Que tal pregunta haya tenido ocasión de plantearse es igualmente importante para nuestro propósito. Para algunos, la idea de una creación *ab aeterno* parece ininteligible y contradictoria. ¿No es esto un indicio de que la idea misma de creación en general no ha sido verdaderamente comprendida? Nos parece que se puede ver en esta inadecuación la explicación, al menos parcial, de la opinión corriente a que hacíamos alusión al principio de este apartado. El padre Maréchal ha escrito justamente: «La necesidad de la creación, la relación recíproca entre Dios y el mundo, ¿no es el rasgo más característico del panteísmo?»[19]. Pero, negar que Dios tenga la posibilidad de crear *ab aeterno*, ¿no es de alguna manera necesitarle? Ahora bien, Dios no es necesitado por nada, ni en el hecho, ni —si puede decirse así— en las circunstancias de la creación. Soberanamente libre e independiente, si crea, no cede a una exigencia, sea ésta concebida como exterior o como interior. Debe tenerse cuidado cuando se dice, por ejemplo, que es el amor lo que *impulsa* a Dios a crear a los seres. El Amor, en Dios, *no* es una pasión a la que Él estuviera sometido; es su Esencia misma[20], es decir, puro Acto, Don soberanamente gratuito, total e inamisible Libertad[21].

En el fondo, la estrechez de nuestra visión al tratar de la creación procede de que, inconscientemente, aplicamos a ella nuestra imaginación, facultad esencialmente ordenada al dominio espacio-temporal. Decimos: *nada* existía y, al decirlo, nos imaginamos *alguna cosa*: un espacio vacío de cuerpos, un tiempo en el que no ocurría nada.

---

[19] *Études sur la psychologie des mystiques*, Lovaina, 1938, vol. 2, pág. 85.

[20] Cf. *1 Jn* 4,8.

[21] Ajeno a la necesidad, Dios no es menos ajeno a la contigencia. Pero decir que habría podido no crear, ¿no es introducir en Él la contingencia? En el fondo, la creación, en Dios, es un *misterio*.

Con una frase, santo Tomas barre todos esos fantasmas. El tiempo y el mundo son creados juntos. «Antes» de la creación no hay nada, ni tiempo, ni lugar, ni espacio, ni vacío; la *materia prima*, en tanto que pura potencia, no es más que una especie de límite ideal, una representación convencional necesaria, casi podríamos decir, y, en todo caso, se la debe considerar «co-creada»; no está pues, tampoco, «antes» de la creación. La misma expresión de creación en el tiempo no deja de ser anfibológica. La creación no es en el tiempo, sino que el tiempo es en la creación. Si además recordamos que no es un cambio, se convendrá que es perfectamente vano tratar de hacerse cualquier representación mental. Como Dios, la creación es a la vez inteligible (lo que no quiere decir comprensible) e irrepresentable.

Debemos ahora examinar si el concepto hindú de ilusión cósmica, tal como lo hemos expuesto a partir de la imagen del reflejo, presenta o no alguna analogía con el de creación. Ambos conceptos, hemos dicho, tienen la misma extensión, es decir, que todo lo que, para el cristiano, es creado, es ilusorio para el no-dualista. Por «todo», es preciso entender aquí el mundo (o los mundos), «seres inteligentes» incluidos, es decir, el conjunto de los seres espirituales y materiales, según la terminología de Occidente. A la inversa, es no ilusorio para el no-dualista lo que es increado para el cristiano. No hay tercer término. Veremos sin embargo que el paralelo no es perfectamente riguroso en razón del carácter ilusorio, en el hinduismo, del Dios-Productor (*Brahmâ*); siendo ilusoria la apariencia creada de los seres, la apariencia creadora (o el «rostro» de Dios como creador) no lo es evidentemente menos. No existe más no-ilusorio que el Sí supremo (*Paramâtmâ*) identificado con el Absoluto (*Parabrahma*). Ajustándonos al uso aceptado, admitimos provisionalmente este último término cuyo empleo, sin embargo, no deja de presentar inconvenientes bastantes serios. Nos explicaremos sobre ello más adelante.

Repitámoslo una vez más, *el Sí (âtmâ) no es el alma humana (jîvâtmâ)*. Típicos a este respecto son los himnos vedánticos de Shankara con su repetido estribillo «Yo no soy», en el que la palabra «Yo» designa el Sí y donde todo lo creado es puesto en cuestión y rechazado de una manera que no deja de recordar a san Juan de la Cruz:

«Yo no soy el espíritu ni el intelecto ni el pensamiento ni el sentido del yo.
Yo no soy el oído ni el gusto ni el olfato ni la vista,
Yo no soy el éter[22] *ni la tierra ni el fuego ni el aire.*
Yo soy Inteligencia y Felicidad puras,
Yo soy Shiva, Yo soy Shiva.

Yo no soy el soplo vital ni los cinco vientos,
Yo no soy ni los siete componentes del cuerpo ni las cinco envolturas.
Yo no soy los cinco órganos de acción.
Yo soy Inteligencia y Felicidad puras.
Yo soy Shiva, Yo soy Shiva.

Yo no poseo ninguna aversión, ninguna atracción, ninguna avidez, ningún extravío.
No experimento orgullo ni envidia.
No tengo obligaciones, intereses, deseos, ni liberación que desear.
Yo soy Inteligencia y Felicidad puras.
Yo soy Shiva, Yo soy Shiva.

Para mí no existen las buenas acciones ni las faltas, ni el placer ni el sufrimiento.
Tampoco existen los encantamientos rituales, los lugares santos, los Vedas o el acto sacrificial.
Yo no soy el goce ni aquello de lo que se puede gozar ni tampoco el agente del gozo.
Yo soy Inteligencia y Felicidad puras.
Yo soy Shiva, Yo soy Shiva.

Yo no conozco la muerte ni la duda ni las distinciones de casta.
Ni padre ni madre. Yo no he nacido jamás.
No tengo ningún amigo, pariente, maestro, ni discípulo.
Yo soy Inteligencia y Felicidad puras.
Yo soy Shiva, Yo soy Shiva.

[22] Se trata manifiestamente, en este versículo, de los cinco *bhûtas* o elementos corporales; por ello leemos «éter» mejor que «espacio».

Yo soy sin determinante, sin forma.
Por mi ubicuidad, no dejo de estar en relación con todos los órganos de los sentidos.
Yo no conozco la liberación ni la servidumbre.
Yo soy Inteligencia y Felicidad puras.
Yo soy Shiva, Yo soy Shiva»[23].

Decíamos anteriormente que la incapacidad para concebir la posibilidad de una creación *ab aeterno* sugería que la idea de creación en general no había sido comprendida. Querríamos, situándonos en el punto de vista del *advaita*, plantear una dificultad de alguna medida simétrica. Queremos hablar de la idea de una creación *in aeternum*. Todos los seres inteligentes (al menos) están destinados a una vida sin fin: «¡siempre, siempre!» repetía, extasiada, la gran Teresa. Ciertamente, no se trata de una necesidad por parte de Dios, que se mantiene a cada instante soberanamente libre de aniquilarlos o, si se prefiere, de «descrearlos», pero, se asegura, semejante eventualidad queda excluida, siendo Dios lo que es. De ahí la siguiente dificultad, tal como podría plantearla un no-dualista: «Así pues, según vosotros, el *esse* divino y el *esse* creado subsisten, *eternamente yuxtapuestos*. ¿No tenemos razón al decir que en vano pretendéis haber superado el dualismo?» Ésa es exactamente la posición de Shankara: «Si el universo, tal como le vemos, fuera real, el elemento de dualidad jamás dejaría de existir»[24]. A esto, hay una sola respuesta posible: mostrar, como hemos hecho, que, considerada desde el lado de la criatura, la creación no es sino su relación con Dios como principio único y total, que, así entendida, es el todo de la criatura, *quedando excluido por hipótesis cualquier otro principio* (creación *ex nihilo*). Esta

[23] «Six Stances sur le Nirvâna» (Nirvânashatkam). Citado en P. Martin-Dubost, *Çankara et le vedânta*, París, Seuil, 1973, págs. 25-27.

[24] *«Le plus beau fleuron de la discrimination»*, París, Adrien Maisonneuve, 1946, versículo 232. *Viveka-chûdâ-mani* (abreviado en adelante en *V.C.M.*). [Existen diversas traducciones al castellano de este texto; por ejemplo: *La joya suprema del discernimiento*, Barcelona, Visión, 1982].

creación-relación actual, a-temporal, propiamente «entificante» y que sitúa íntegramente a la criatura en el ser, hace pues de ésta un reflejo, enteramente constituido por la irradiación del Sol divino. Digámoslo de paso: vemos el partido que se podría sacar de estas visiones para la exégesis de la famosa visión de san Benito, tan insólita en Occidente y que san Gregorio refiere en estos términos: «...Mientras que los discípulos dormían todavía, el hombre del Señor, Benito, velaba, atento a la hora de la oración nocturna. De pie ante su ventana, oraba al Señor Todopoderoso, cuando de repente, a aquella hora de la noche, vio estallar una luz que expulsaba las tinieblas y brillaba con tal esplendor que su claridad habría hecho palidecer el día. Mientras la miraba, algo extraordinario sucedió: tal como lo contaba después, *el mundo entero se redujo ante sus ojos como a un solo rayo de sol*»[25]. Así se hace manifiesta la armonía que existe entre la idea occidental de creación y la idea hindú de ilusión cósmica (o de manifestación divina). No pretendemos que sean idénticas; decimos simplemente que no son de ninguna manera inconciliables, como a primera vista podría suponerse.

Pero quizá se nos objetará que hacer así de la criatura un puro reflejo, es reducirla a una apariencia sin consistencia y, de alguna manera, «desubstancializarla». Es importante, pues, comprender de qué se trata y darse cuenta de que no es una asimilación *directa* de la criatura al reflejo, sino una analogía de proporcionalidad. En otras palabras, no pretendemos en absoluto que la criatura *sea* un reflejo. Lo que decimos precisamente es esto: lo que el reflejo es al objeto, la criatura —*la criatura real y subsistente*— lo es a Dios. No es por tanto reducirla a una pura apariencia; lejos de ello, es, por el contrario, fundamentarla en verdad: si la criatura no fuera el reflejo del *Ser*, no *sería*.

Permítasenos una pregunta: la dificultad que algunos experimentan para admitir estas ideas, ¿no procederá, al menos en parte, de una confusión, no decimos necesariamente conceptual, sino vital,

[25] San Gregorio el Grande, *Vita sancti Benedicti*, cap. xxxv, en Migne, Patrologie latine, vol. 66, col. 198).

entre *substancialidad* y *aseidad?* Es, en cualquier caso, esa confusión la que se percibe claramente en las siguientes líneas de Karl Marx: «Se ha hecho prácticamente imposible preguntar si existe un ser extraño, un ser situado más allá de la naturaleza y del hombre, al implicar esta pregunta la no-esencialidad de la naturaleza y del hombre»[26]. Debemos pues recordar que la aseidad consiste en no deber la existencia más que a sí mismo (*a se*). Tendremos que volver más detenidamente sobre esta idea, fundamental para la comprensión del *advaita*. Pero se podría preguntar también si la confusión, más o menos cultivada a sabiendas, entre aseidad y substancialidad no encerrará a su vez, conforme a lo que escribíamos anteriormente sobre la actitud del «mundo», una especie de reivindicación contra Dios de la *propiedad* de nuestro ser, que se dejaría simbolizar bastante bien por el comportamiento del hijo pródigo que abandona el domicilio paterno, tras haber exigido *su parte* del Bien indiviso del Padre, mientras que su hermano (que, según esta interpretación, no es otro que él) oye cómo se le responde: «Tú, hijo mío, estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo»[27].

*

Tras estas consideraciones sobre el concepto de creación, cuya importancia, pensamos, nadie discutirá en cuanto a la cuestión que nos ocupa, volvemos a la doctrina hindú de la no-dualidad (*advaita-vâda*). Es absolutamente indispensable tener siempre presente, si se quiere escapar al panteísmo (lo que no siempre hacen los comentadores), que, si todo es relativo al Sí, *el Sí no es relativo a nada*. Es preciso evitar, en particular, ver ahí un sujeto de atribución. En ese aspecto, la doctrina es de una claridad que no deja lugar a dudas: todo lo que se le imputa al Sí no es más que el efecto de una ilusión «mundana», y es precisamente esta «falsa imputación» o «sobre-

[26] *Le Capital*, en K. Marx, *Oeuvres*, trad. Molitor, vol. VI, pág. 40 [*El capital*, Méjico, F.C.E, 1946].

[27] *Lc* 15,31; cf. *Jn*, 17,10: «Todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío».

impresión» (*adhyâsa*), cuyo ejemplo clásico, que estudiaremos más adelante, es el del hombre que toma la cuerda por una serpiente, lo que da origen al encadenamiento de las existencias (*samsâra*). En términos teológicos se dirá que, en la relación que une a Dios con el conjunto de los seres, por una parte, y al conjunto de los seres con Dios, por otra, sólo es real la relación de los seres con Dios, lo que equivale a decir que desde el punto de vista divino los seres no existen *como exteriores*. Sería pues muy equivocado concebir el Sí como una «persona» en el sentido filosófico de agente. También volveremos a esta cuestión, pues es fundamental. El Sí es «por sí» (*a se*, esto es la aseidad), solo en su omni-abarcante infinidad, anterior a toda multiplicidad e incluso a la Unidad, libre de todo condicionamiento y de toda determinación, sin partes (como veremos), ni nada verdaderamente exterior a Sí. No es una naturaleza, es sin *quididad*, sin cualidades, no actuante, pues «el que actúa es otro». Todos estos puntos serán desarrollados posteriormente. Se ve la ambigüedad de la afirmación, corriente, según la cual, para el Vedanta, la esencia del alma sería idéntica a *Brahma*. Si se entiende la palabra «alma» en el sentido filosófico-teológico generalmente aceptado en Occidente, esto es un error. Habremos de precisar estas cuestiones de terminología, fuente ordinaria de numerosas confusiones. Solo *Brahma* es idéntico a *Brahma*, sin que ni siquiera se pueda decir que esta identidad sea *real*, allí donde toda dualidad ha cesado y hasta la unidad del Ser puro, principio de la Existencia universal. El absoluto no es relativo a nada. Esto es una tautología. Carece por tanto de relación real con la esencia del alma, en el sentido filosófico preciso de este término, es decir, en el sentido en que el ser del alma, tal como lo determina y delimita su esencia, es, por eso mismo, susceptible de una definición filosófica.

Descartemos aquí una interpretación posible de nuestro pensamiento. Tal vez se nos pueda decir que insistimos en la identidad de la existencia de Dios y nuestra propia existencia, siempre evitando el peligro del panteísmo, pues cada criatura tiene su esencia propia que limita la existencia recibida de Dios. En lo que a nosotros concierne, no quisiéramos hablar de identidad entre la existencia de Dios y nuestra propia existencia, pues tal forma de expresarse sugiere una univocidad entre el *esse* de Dios y el nuestro que es, por decirlo así, lo opuesto a nuestro pensamiento. Por el contrario, estamos persuadidos de que entre lo uno y lo otro la analogía roza la equivocidad en una «cantidad» infinitesimal sin, por supuesto, reducirse a ella, lo que *ipso facto* reduciría a nada al ser creado, y esto es lo que traduce tan perfectamente como es posible la imagen del reflejo «sin realidad». *Quis ut Deus?* Sólo Dios es idéntico a Dios, o, si se prefiere otra forma de expresarse, *Dios es identidad*.

Aunque esto pueda parecer a algunos una digresión, diremos, a propósito de esta última fórmula inspirada de nuestra fe trinitaria, y ya que se nos presenta la ocasión, cuánto deploramos leer de la pluma de un autor católico que Dios es «triple». Es eso algo más que una simple cuestión de palabras. *Quae non triplex sed trinitas et dici et credi debet*, dice el concilio de Toledo (675) (Que se le debe decir y creer no triple, sino Trinidad). Dios es simple, absolutamente y sin reservas. En efecto, por una parte, Dios *es* la divinidad, y, por otra, la divinidad no está dividida entre las Personas divinas, sino que pertenece por igual a todas y a cada una en su totalidad indivisible, o, precisando más, puesto que cada Persona divina, aun siendo realmente distinta de cada una de las otras dos, no es realmente distinta de la divinidad, cada una *es* la divinidad. No vemos ninguna contradicción entre no-dualidad y Trinidad. No creemos, por otra parte, que ninguna otra concepción de la «Realidad Suprema» tenga la menor posibilidad de ser admitida por un no-dualista, como tampoco por un musulmán o un judío. La exigencia de unidad obliga al cristiano a la mayor precisión en la formulación de su fe. Volveremos después sobre la relación que se puede establecer entre no-dualidad y Trinidad. Citemos también a Nicolás de Cusa: «En Dios, la Trinidad no es compuesta, no es ni plural ni numérica. Es unidad absolutamente simple... Y si se pudieran encontrar términos más simples (que los de Padre, Hijo y Espíritu), serían más aptos, por ejemplo, Unidad, Ididad e Identidad»[28].

[28] *Oeuvres choisies*, cit., págs. 432-433.

Así, Dios —y sólo Dios— *es* identidad. Todo lo que, *sensu composito* (volveremos sobre el sentido que debe darse aquí a esta expresión), identifica a Dios y el existir creado es panteísmo. La doctrina vedántica de la no-dualidad abraza una antinomia difícil de captar pero esencial y que merece que se le dediquen todos los recursos de la inteligencia.

Si el liberado es realmente idéntico a *Brahma*, esto —puesto que no se *deviene Brahma*, que está más allá de todo devenir—, no puede querer decir más que una cosa: que «el liberado» es un Nombre de *Brahma*. Trataré de aclarar, aunque sea brevemente, esta afirmación eminentemente paradójica recurriendo a la distinción, conocida de la lógica tradicional, de una proposición susceptible de ser entendida, bien en «sentido compuesto» (*sensu composito*), bien en «sentido dividido» (*sensu diviso*). El ejemplo clásico es conocido: el ciego ve. En «sentido compuesto», es una contradicción; pero en «sentido dividido» esta afirmación es viable, a saber, una vez que la ceguera ha sido suprimida, «dividida» del sujeto inicialmente ciego. Aquí ocurre algo análogo. Si decimos que el hombre (o el mundo) es *Brahma* entendiéndolo *sensu composito*, proferimos una contradicción (y además, una blasfemia), pero si lo entendemos *sensu diviso*, es decir, si comprendemos que «el hombre *no es* el hombre» (que «el mundo *no es* el mundo), que *«yo no soy el que soy»*, entonces esto se hace posible y ya no implica contradicción. Intentamos traducir a los términos de la lógica occidental lo que la lógica hindú expresa por medio de la idea de «significación implícita» (*lakshana*).[29] Lo que esto significa exactamente aparecerá con mayor claridad cuando estudiemos el símbolo de la cuerda que el hombre toma por una serpiente.

Es importante comprender, en todo caso, el carácter singular (en el sentido etimológico) que tiene aquí la «división» entre el hombre como sujeto y el hombre como atributo, *división que no es efecto de un cambio realizado en el devenir* (como en el ejemplo del ciego), sino que es constitutiva del existir contingente como tal. *Sensus divisus*,

[29] Cf. *V.C.M.*, vv. 247 a 249.

por tanto, en un sentido que no es precisamente el que tiene en la lógica occidental, pero que es su transposición analógica; *sensus divisus* sin embargo real, que permite aclarar la contradicción lógica (el hombre no es el hombre) porque significa que el verbo «ser» no tiene el sentido de una mera cópula gramatical, sino que expresa o sugiere aquí, en la medida que es posible, la antinomia constitutiva del existir contingente. En realidad, como se ve, estamos en las antípodas del panteísmo filosófico, y en ninguna otra parte, sin duda, se afirma con tanta energía la absoluta transcendencia al mismo tiempo que la maravillosa inmanencia íntima de la Realidad divina. Y esto nos recuerda lo que escribía el padre Tilliette del cardenal Daniélou, en la revista *Axes*: «Está ya todo entero en este reconocimiento de la transcendencia absoluta de Dios, que por esta razón está excluida de la alteridad —lo Totalmente Otro es lo No-Otro (Nicolás de Cusa)—, y por tanto es el Emmanuel, que ha plantado su tienda y su templo entre nosotros»[30]. Será de interés señalar a este respecto que, en hebreo, los dos Nombres divinos *El-Elion* (Dios Altísimo) y *Emmanuel* (Dios con nosotros), tienen el mismo número, obtenido por la suma de los valores numéricos de las letras que los componen, lo que subraya por un camino bastante inesperado la coincidencia *in re* de la transcendencia y la inmanencia divinas[31].

Lo anteriormente expuesto constituye evidentemente el nudo de nuestra argumentación. Es pues necesario detenernos en ello con mayor amplitud, pues se nos podría objetar que, no obstante todas nuestras explicaciones, una proposición contradictoria es una proposición contradictoria y, en consecuencia, si reconocemos la validez del principio de no-contradicción (como, evidentemente, hacemos), sin valor. Diremos por tanto lo siguiente: para que la proposición «el hombre no es el hombre» sea otra cosa que una contradicción pura y simple, es necesario y basta con que «el hombre» (sujeto) y «el hom-

[30] *Axes*, t. VII-1/2, 1974/5, pág. 93.

[31] El número de cada uno de esos Nombres es 197. Su equivalencia numérica fue señalada por vez primera, según parece, por René Guénon, *Le Roi du monde*, París, Gallimard, 1976, pág. 50 [*El rey del mundo*, Madrid, Cárcamo, 1987].

bre» (predicado) no sean considerados desde el mismo punto de vista. Ahora bien, así es sin duda. En el primer caso, es considerado el sujeto como tal; en el segundo, el predicado como tal. En otras palabras, el primero designa al hombre que es; el segundo, el hombre que él es. Se podrá insistir en que hay unidad, identidad entre uno y otro. Respondemos que hay una cierta unidad, una cierta identidad; en otras palabras, una unidad, una identidad, no absolutas sino relativas, pues hay grados de unidad como hay grados de identidad, si no, expresiones como «Unidad suprema» (aplicada a la Unidad de la Trinidad) o «Identidad suprema» (en el hinduismo o en el sufismo) estarían desprovistas de sentido, mientras que, por el contrario, lo tienen, y capital para la inteligencia del ser (puesto que *unum et ens convertuntur*).

Acabamos de aludir a una distinción entre el hombre *que* es y el hombre *que* él es. Esto puede traer a algunos a la memoria la doctrina tomista de la distinción entre la esencia y la existencia de todo ser contingente. Es, efectivamente, uno de los posibles sentidos de la proposición examinada, que entonces significaría: el hombre (existencia) no es el hombre (esencia). Es muy evidente que no hay ahí ninguna contradicción. Sin embargo, si bien existe analogía con la concepción no-dualista, sería un error asimilar pura y simplemente los dos puntos de vista. Por otra parte, si esta asimilación estuviera fundada, no habríamos escapado al panteísmo, puesto que la distinción Creador-criatura no es sólo esencial (en el sentido filosófico anteriormente precisado), sino también existencial. No se excluye, por lo demás, que la distinción de esencia y existencia, como la de materia y forma, o acto y potencia, puedan recibir una clarificación suplementaria de un estudio en profundidad de la doctrina hindú de la no-dualidad.

Intentaremos precisar más y de forma más positiva el punto de vista de esta doctrina, empresa que, por otra parte, habremos de proseguir a lo largo de los capítulos siguientes, puesto que, como hemos dicho, el presente capítulo es sólo una introducción. Toda criatura, decíamos, tiene su esencia propia, que circunscribe de alguna manera y determina para ella la existencia recibida de Dios. El *esse* de la

criatura se presenta así como una cierta determinación o delimitación del *esse* divino que, sin embargo, permanece en Sí mismo rigurosamente no determinado y no determinable en su infinitud y, por ello, eternamente distinto del *esse* creado. Es este *esse* en sí y no el *esse* creado el que, a los ojos de los hindúes, es el ser real. Por supuesto, no empleamos aquí sino para hacernos comprender mejor el concepto de «creado», que es ajeno al hinduismo. Este ser real, que no es en absoluto una propiedad de la criatura y no puede pertenecerle ni serle atribuido en ningún caso y sea cual sea la manera en que se quiera entender, es no obstante el ser verdadero increado *al que* la criatura entera, como decíamos al hacer la exégesis de san Bernardo, pertenece, *del que* depende por completo, inmediata y actualmente, en todo lo que es. Y recordaremos todavía una vez más, para evitar todo error panteísta, que este ser en sí y por sí no tiene, según la doctrina advaita, ninguna relación real con nada que le sea exterior, y que no es una «persona» (en el sentido de un agente).

El seguidor del advaita que trata de «realizarse» se sitúa metódicamente en el «punto de vista» de ese ser en virtud de la fórmula sagrada que analizaremos en el siguiente capítulo, *Aham Brahmâsmi*, «Yo soy *Brahma*», o cualquier otra fórmula análoga regularmente recibida de su *guru*. Si fuera preciso expresar en términos bíblicos esta inversión del punto de vista, diríamos que ha pasado de la perspectiva definida por el Nombre divino *IHWH* (Él-Es) a la definida por el Nombre divino *Ehyeh* (Yo-Soy)[32]. Ni que decir tiene que se encuentra ahí en el «filo de la navaja», incesantemente expuesto al vértigo propiamente luciferino, y este peligro bastaría, por sí solo, para justificar la necesidad generalmente afirmada en la India, para quien se compromete en esta vía, de colocarse bajo la dirección y el control permanente y personal de un maestro espiritual y obedecerle en todo. Pero si, en verdad, bordea peligrosamente abismos vertiginosos, si está constantemente amenazado por las peores catástrofes espirituales, es preciso mantener que, en sí misma, la doctrina de la no-dualidad está intelectual y espiritualmente en las antípodas del

[32] Cf. *Éx* 3,14: «Yo Soy me envía a vosotros».

panteísmo, tal como es en sí y cualesquiera que sean sus apariencias externas, excluyendo todo «politeísmo», y de toda idolatría formal, y es ahí donde, a nuestros ojos, radica su interés como posible base de un acuerdo doctrinal con la Iglesia católica. Parece que el abad Monchanin haya tenido a este respecto una posición muy cercana a la nuestra. Examinando las condiciones de una posible «metamorfosis cristiana del yoga», escribía: «Me inclino a creer que si esta metamorfosis debe realizarse, se hará a través del vedanta, pero "no soy profeta, ni pertenezco a la escuela de los profetas"»[33].

*

Para finalizar este capítulo, cuyo aspecto más bien «concordista» hemos señalado desde el principio, quedaría plantear una pregunta: la liberación, tal como el vedanta la contempla y la propone, que consiste esencialmente, si puede decirse así, en situarse «en el lugar» de Dios, como acabamos de ver, ¿no implica, por eso mismo, una intervención divina sobrenatural? «Aquél a quien el Sí ha elegido, sólo ése puede alcanzarle», afirma la *Katha Upanishad.* ¿Deberemos mantener pues que la enseñanza vedántica sobre este punto tiene su origen en una verdadera «revelación» y que su realización —o, más bien, su verificación— en el hombre postula la gracia divina, en el sentido teológico preciso de la palabra? No tenemos la pretensión de responder a estas preguntas de una manera plenamente satisfactoria, ni de poseer autoridad para hacerlo. Todo lo que nos es posible afirmar es que se plantean realmente. Quizá podríamos formularlas de otra forma: ¿tuvo el hinduismo sus profetas, entendiendo esta palabra en su sentido etimológico de portavoces de Dios? La respuesta no parece dudosa si la referimos a las declaraciones realizadas por el papa Pablo VI a la vuelta de Bombay en la audiencia general del 9 de diciembre de 1964: «San Agustín, —decía el papa— que era sin embargo severo cuando afirmaba la necesaria relación entre la Iglesia y la salvación, escribía: "no se

[33] *Axes*, t. VIII, artículo sobre los problemas del yoga cristiano, nota 17.

debe dudar que también los gentiles tenían sus profetas" (*C. Faust.*, 19,2; P.L. 42, col. 348). Ha sido esta impresión de valores dignos de ser honrados la que hemos tenido al aproximarnos a ese gran pueblo indio. Esta impresión no se resuelve en irenismo o en sincretismo, sino que impone al diálogo apostólico mucha mesura, sabiduría y paciencia...»[34]. Estas palabras exigen ser meditadas. No se puede sin embargo dejar de considerar con igual seriedad la pregunta que se planteaba el cardenal Marella con ocasión de una conferencia pronunciada en la Universidad Pontificia Urbaniana: «Cuando, incluso en autores católicos... se proclama que las diversas religiones de la tierra son "vías ordinarias de salvación", depositarias de una revelación divina análoga, si no idéntica... ¿se puede creer, nos preguntamos, que se está en la línea de la tradición cristiana, en el espíritu del concilio, y que se es fiel al legado transmitido por los apóstoles a la Iglesia?»[35] Comoquiera que se pueda pensar sobre este punto, está claro en todo caso para el cristiano que una intervención divina de este género, sea cual sea su modo, no podría más que estar ordenada al misterio del Hombre-Dios y Su sacrificio, principio único de reconciliación y de salvación. En cuanto a la realización efectiva en el hombre de esta enseñanza vedántica teórica, su posibilidad no puede tampoco separarse de la fe, al menos implícita, en el Verbo divino *hecho hombre.* En virtud de esta fe, y sólo de esta fe (se trata, evidentemente, de la fe «informada» por la caridad), puedo decir en verdad: no soy yo quien vive —o, en otras palabras, no soy yo quien existe, ya que, según santo Tomás, vivir, para un vivo, es existir— es Cristo el que existe en mí, o, mejor todavía, en mí, es Cristo el que existe. Esta interpretación se apoya en el testimonio de dos enseñanzas pontificias. El papa Pablo VI, tratando de la identidad del cristiano en la audiencia general del 18 de julio de 1973, hablaba de la «obra eucarística...

[34] *Documentation catholique* nº 1439 del 3 de enero de 1965.

[35] Conferencia en la Universidad Pontificia Urbaniana de Propaganda Fide, del 21 de noviembre de 1968; cf. *Documentation catholique* nº 1532 del 19 de enero de 1969.

en que traducimos en lenguaje sacramental, operando en el Cristo mismo, *la plenitud de nuestra identidad sobrenatural*: "Vivo, pero no soy yo, sino Cristo quien vive en mí"»[36]. Más recientemente, el 4 de marzo de 1979, Juan Pablo II afirmaba en su encíclica *Redemptor hominis*: «El hombre que quiere comprenderse a sí mismo hasta el fondo, no debe contentarse con criterios y medidas que serían inmediatos, parciales, a menudo superficiales e incluso sólo aparentes; sino que debe, con sus inquietudes, sus incertidumbres e incluso con su debilidad y su pecado, con su vida y con su muerte, aproximarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en Cristo con todo su ser, *debe "apropiarse" y asimilar toda la realidad de la Encarnación y la Redención para reencontrarse a sí mismo*»[37].

Acabamos de hablar de la necesidad de una fe al menos implícita en el Verbo divino hecho hombre; pero ¿se puede considerar la fe en un *guru* identificado con el Verbo divino (*shabda-brahma*) y venerado como el aspecto humano de éste, como una fe implícita en el Verbo hecho hombre? Tendremos ocasión de citar más adelante un versículo del *Viveka-chûdâ-mani* de Shankara susceptible de ser interpretado en este sentido. En virtud de la fe en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, me es dado un *ser* nuevo, como un nuevo sujeto suprapersonal, sobrenatural, sobreesencial, y que es al individuo que yo soy «según la carne» lo que éste es a todo lo que le es imputable: atributos, cualidades, operaciones, en una palabra, que es para mí un nuevo principio íntimo suprapersonal de *existir*. Como se ve, la terminología dionisiana surge espontáneamente en cuanto se pretende expresar las concepciones no dualistas en los términos de la filosofía occidental. Es por eso por lo que escribimos: *como* un nuevo sujeto, reservándonos el tratar la cuestión de la *singularidad* de la unión hipostática para los capítulos siguientes. Podemos, sin embargo, señalar desde ahora mismo que

[36] *Documentation Catholique*, 5-19 de agosto de 1973, pág. 704.

[37] *Redemptor hominis*, nº 10, AAS 71 (1979), pág. 274. Este pasaje se repite exactamente, en los mismos términos, en la exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, del 16 de octubre de 1979, n. 61.

se ve mal cómo situar el caso singular del Hombre-Dios en el marco de la doctrina no dualista, tal como la acabamos de exponer. Habrá ocasión de examinar cómo, por su parte, la India sitúa el caso particular de los *avatâras* o «descensos divinos» en relación a la afirmación general de la identidad *actual* del Sí y *Brahma*. La doctrina de los *avatâras* está particularmente desarrollada en la tradición vishnuita.

Tal podría ser, en nuestra opinión, una expresión cristiana del Verbo divino considerado en tanto que Sí universal, expresión que, creemos, no traicionaría ni la transcendencia de la Revelación divina en Jesucristo ni el espíritu de las *Upanishads*. ¡Que ambos sean *Uno*! No obstante, nos apresuramos a añadir que no alimentamos ilusiones excesivas sobre la suerte próxima de tal acercamiento. Cuando pedimos a Dios la unidad de los cristianos, después la unidad de los creyentes y, finalmente, la unidad de todos los hombres, el Señor no tiene otra respuesta que darnos que la que antaño diera a la madre de los hijos de Zebedeo: «No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber la copa que yo debo beber?»[38]

Hasta aquí, y en razón del punto de vista adoptado en este primer capítulo, no tenemos todavía del no-dualismo más que una visión indirecta y bastante exterior, la que puede dar una interpretación cristiana o, si se prefiere, «cristianizante». Esa visión, por no ser parcial o fragmentaria, no es sin embargo menos parcial (*one-sighted*, se diría en inglés) y sería completamente absurdo contentarse con ella. Cuando consideramos un «no-dualismo cristiano» aspiramos a mucho más. Nuestro proyecto no ha hecho, pues, más que empezar. Lo que se ha dicho hasta aquí debe ser considerado como una aproximación especialmente adaptada a la mentalidad occidental y cristiana. Esta aproximación, creemos que legítima —desde el punto de vista hindú—, no es sino eso, una aproximación. Nos queda todavía considerar ahora la doctrina en sí misma y por sí misma, *desde el interior*, según la expresión utilizada por el cardenal Koenig en una de sus intervenciones en el concilio Vaticano II.

[38] *Mt* 20,22.

Es lo que trataremos de hacer a partir del capítulo siguiente. Será sólo cuando esté acabado nuestro examen y hayamos adquirido una visión de conjunto tan exacta y exhaustiva como sea posible, cuando podremos tratar de responder a la pregunta: ¿se puede hablar legítimamente de un no-dualismo cristiano?

CAPÍTULO II

«Yo soy Brahma»

En el capítulo primero hemos examinado la doctrina vedántica de la no-dualidad, menos en sí misma que bajo la forma de una interpretación, legítima sin duda, pero elaborada en alguna medida en función de su posible inserción en una perspectiva cristiana. Aquí, por el contrario, vamos a situarnos deliberadamente *en el punto de vista de la doctrina misma*, lo que acarreará la inevitable consecuencia de hacer aparecer al cristianismo como *subordinado*, pero, por eso mismo, podrá así valorarse mejor a qué profundidad se enraizan las dificultades del diálogo.

No soy oriental y no tengo tampoco cualificación ninguna para presentarme como representante de Oriente. Creo sin embargo que la exposición que viene a continuación permanece en conjunto substancialmente fiel a su espíritu, y refleja de manera bastante adecuada su posición intelectual y espiritual, dos cosas que, para la doctrina no dualista, aparecen estrechamente relacionadas, si es que no son completamente sinónimas. Quizás lleve también a algunos a captar incluso con mayor exactitud las razones profundas de su intransigencia y de su «inconvertibilidad».

El título que hemos dado a este capítulo, «Yo soy *Brahma*», *Aham Brahmâsmi*, es la afirmación central de la doctrina vedántica de la «Identidad suprema», y es su expresión autorizada, del mismo modo que, por ejemplo, la *Shahâda*, «No hay divinidad sino La Divinidad», es expresión del *credo* del Islam; pero se trata aquí de una autoridad

completamente interior, que no se apoya en principio en nada «institucional». Debemos pues, desde el primer momento, llamar la atención sobre un punto capital, intelectual y espiritualmente: aquél que, legítimamente, *hace suya* esta frase no es nunca una individualidad sin autoridad, sino alguien que la ha recibido de boca de un maestro espiritual autorizado por una «traditio» tenida por *eficaz*, de una eficacia que, en último extremo, se remonta por completo al mismo *Brahma*, pues, como ya hemos tenido ocasión de decir, «aquél al que el Sí elige, sólo ése puede alcanzarlo». Es esta idea de palabra eficaz la que está recogida, como sabemos, en la noción de *mantra*[1]. Pero subrayémoslo: nada nos permite hablar aquí de «magia», como a veces se hace a este respecto, lo mismo que en el caso del *dhikr* islámico, que le es comparable desde ese punto de vista. Algunos quieren calificar de «mágicos» a los propios sacramentos cristianos.

Por poco que se reflexione sobre ello, este punto debería al menos sugerir que para el seguidor del advaita no se trata pura y simplemente, como se piensa con frecuencia en Occidente, de «entrar en su corazón» o de volver a su centro *natural*, sino que esa vuelta o esa entrada son considerados, de alguna manera, como el «sacramento» de algo diferente. Es evidente que si aquí hacemos uso de la palabra «sacramento» es de forma puramente analógica e «indicativa». Pero sobre esto debemos decir que: para el cristiano que se esfuerza en entrar desde dentro en el espíritu de la perspectiva hindú, puede ser muy iluminador, en ciertos aspectos, *a pesar de una disparidad radical* sobre la que habremos de volver, comparar la frase que nos ocupa, «Yo soy *Brahma*», con la fórmula de la consagración eucarística, «Esto es mi Cuerpo», que requiere para ser pronunciada válidamente una «ordenación» especial cuyo principal efecto es permitir al sacerdote operar *in persona Christi*. Por otra parte, preguntamos: ¿si el Cristo no estuviera presente en el sacerdote que consagra, cómo podría estarlo realmente en las especies consagradas? Y podemos recordar aquí

[1] Para todo lo que se refiere a la doctrina del *mantra*, ver, Arthur Avalon, *La doctrine du mantra*, Éditions Orientales, 1979, y Giuseppe Tucci, *Théorie et pratique du mandala*, Fayard, 1974 [*Teoría y práctica del mandala*, Barcelona, Barral, 1974].

las declaraciones del papa Pablo VI que hemos citado al final del capítulo primero sobre la obra eucarística en la que traducimos en lenguaje sacramental, *operando en el mismo Cristo*, la plenitud de nuestra identidad sobrenatural. Entre los factores de esa disparidad a que acabamos de aludir, baste mencionar uno: mientras que la consagración opera un *cambio*, la Identidad suprema, según la doctrina no dualista, no es la producción de un resultado no-preexistente (Shankara).

*

Yo soy *Brahma. Aham Brahmâsmi.* Abordemos ahora el análisis de nuestra fórmula. Digámoslo en seguida: no se tratará de un análisis simplemente lógico o gramatical, sino de un análisis *real*, es decir, de un análisis que, a través de un texto y de las palabras, apunte directamente a las *cosas*. Lo que nos interesa no es el sujeto lógico o gramatical, es el sujeto real, ontológico, el *ser* que dice «yo». Recuérdese lo que escribíamos en el capítulo primero: sólo Dios es idéntico a Dios. Todo lo que *sensu composito* identifique a Dios y el existir creado es panteísmo. La doctrina vedántica abraza una antinomia difícil de captar pero esencial, y más aún: el advaitín que trata de «realizarse» se coloca metodológicamente en el «punto de vista» de ese *ser* (real o divino) mediante la fórmula sagrada, *Aham Brahmâsmi*, yo soy *Brahma*.

Aham Brahmâsmi, yo soy *Brahma*. ¿Quién dice eso? Dos posibilidades: o bien el enunciador es un «liberado en vida» (*jîvan-mukta*), o bien no lo es. En este último caso, la afirmación, referida a la individualidad que la enuncia, es expresión de un saber «no-real», queremos decir de un conocimiento de orden especulativo de carácter puramente teórico y no «realizado» todavía por ese hombre, aunque *Lo* que expresa ese saber «no-real» sea siempre supremamente real en Sí. La afirmación «Yo soy *Brahma*», aquí, en su sentido obvio, en tanto que «existe» la individualidad enunciadora, expresa pues una «confusión objetiva» propiamente panteísta: ese Yo no es *Brahma*, sino un «ser producido» (nosotros diríamos una criatura). Al menos así sería, si no hubiera tres cosas que considerar.

La primera es que, por hipótesis, (puesto que se trata de un no-dualista), el enunciador humano sabe teóricamente que ese «Yo» manifestado es «ilusorio» como tal y, por tanto, como tal no es *Brahma*, como tampoco es el Sí verdadero. En el fondo, podemos decir que hay coincidencia entre «manifestado», «creado», e «ilusorio». El ser creado es el ser de ilusión, el reflejo cuya Verdad es lo no-manifestado. El ser manifestado es ilusorio como tal, es decir, precisamente en tanto que parece otro o diferente de *Brahma*, como veremos más adelante cuando hablemos del hombre que toma la cuerda por una serpiente. Precisemos también que debe entenderse aquí por manifestado *todo* lo que puede ser conocido, tanto *por dentro* como por fuera.

La segunda consideración que se debe tener en cuenta es que, como hemos dicho, el enunciador se apropia esta fórmula de una manera «metodológica», es decir, que la usa como soporte de meditación o de realización, e incluso, si se quiere, como «invocación», incluso como oración ya que, incontestablemente, estamos aquí en presencia de *dos* «realidades» distintas, dos «personas» en el sentido de la psicología occidental; por una parte, un individuo humano, realidad «ilusoria» como tal, en el sentido que ya hemos visto, pero real en el plano o grado cosmológico considerado, que es el de la existencia empírica; y, frente a él, *Brahma*, o más precisamente (ya que existe todavía distinción y dualidad y *Brahma* no tiene nada a su lado o enfrente) una «manifestación principial» de *Brahma*, que no es *Brahma* en sí, o el *Brahma* Supremo (*Parabrahma*), sino *Brahmâ* o el No-supremo *Brahma* (*Aparabrahma*), productor de los seres, e *«ilusorio» en sí mismo con respecto al Supremo*, del que es como el «rostro» o la apariencia. Advierta el lector que escribimos *Brahma* (sin acento circunflejo) para el infinito *Brahma* sin relaciones, y *Brahmâ* (con acento circunflejo) para el Productor de los seres. Volveremos sobre esta importantísima distinción[2].

[2] La forma *Brahma* corresponde al nominativo singular neutro de la voz *Brahman* (forma no declinada). Por esta razón, muy a menudo *Brahma* se transcribe como *Brahman*. La forma *Brahmâ* (con a larga final) corresponde al nominativo singular masculino de la misma base nominal *Brahman*. [Nota del editor]

El tercer factor, por último, que hay que considerar, lo señalábamos ya al principio de este capítulo, es que el enunciador no es un individuo sin autoridad, sino el *órgano* de una «traditio» de origen «no-humano» (*apaurusheya*) que le habilita casi sacramentalmente.

Acabamos de analizar el caso en que el enunciador no ha realizado todavía para él la «Identidad suprema». Decimos «para él», pues incluso no realizada en ese sentido, la Identidad suprema *es* la Realidad, *esté el ser liberado o no lo esté*. Ésa es, en el fondo, la justificación última de la apropiación de la fórmula de la Identidad suprema por un no-liberado. Y esto nos lleva a examinar ahora el caso en que el enunciador sea un «liberado en vida» (*jîvan-mukta*).

Aham Brahmâsmi, Yo soy *Brahma*. ¿Quién es este «Yo» en el caso de que quien pronuncia la frase sea un «liberado en vida»? Es el verdadero Sí (*Âtmâ*), puesto que *Âtmâ* es *Brahma*. Pero, ¿qué es, más concretamente, el Sí? La doctrina de la no-dualidad no identifica el Sí con «Dios» (*Îshvara*) —el *Brahmâ* cualificado (*saguna*) productor de los seres— sino con el *Brahma* no cualificado (*nirguna*) y supremo (*Parabrahma*), no dejando el Infinito nada fuera de Sí (o, más bien, no teniendo ni dentro ni fuera). Esto significa que el Sí es él mismo «no-cualificado», libre de toda determinación o limitación, *comprendida esa primera determinación que es la del Ser puro, principio de la manifestación universal.*

Decíamos hace un instante que debe entenderse por manifestado todo lo que puede ser percibido o concebido, sea por dentro, sea por fuera. El Sí en tanto que tal, como *Brahma* del que en nada se distingue, es absolutamente «no manifestado» y no manifestable. Si, en un cierto sentido, el alma viva (*jîvâtmâ*) puede ser considerada como una manifestación de *Âtmâ*, es únicamente en el sentido de que *Âtmâ* es «lo que manifiesta todo sin ser manifestado por nada». Ni el intelecto superior (*buddhi*), ni la mente (*manas*), ni el sentido del yo —un occidental diría la «persona humana» (*ahamkâra*, literalmente «lo que hace el yo», *aham*)— son el Sí. En rigor, se debe decir que *Âtmâ no es nada*: nada de lo que puede ser percibido, nada de lo que puede ser concebido o conocido de la manera que sea. Como *Brahma*, *Âtmâ* es el «No-Ser», es decir, no la «nada» —mejor sería

evitar este término que, gramaticalmente, es un substantivo, lo que equivale a «substantivar» la nada— sino, y estaríamos tentados de decir «al contrario» si la «nada» pudiera tener un contrario, *lo que escapa a toda determinación limitativa cualquiera que sea, incluida esa primera determinación que es la del mismo Ser puro.* *Âtmâ* está más allá de toda percepción, concepción o experiencia en general, al implicar todas las cosas una dualidad de sujeto y objeto; más allá de toda existencia y de toda esencia, más allá incluso del Ser puro, como decimos, y por tanto de la Unidad que le es coextensiva; en una palabra, *más allá de Dios* (*Îshvara* o *Brahmâ*). Hemos de detenernos en este último punto, pues ahí reside de alguna manera la especificidad del espíritu del Oriente no dualista, tan difícil de apreciar correctamente para un occidental.

*

El Dr. Cuttat[3] ve el «fondo del contraste» Oriente-Occidente (cristiano) en la oposición de la «interioridad solitaria» y la «interioridad recíproca» (pág. 103), y la superioridad de ésta en un «*realzamiento prodigioso del enstasis en la confrontación con el "Tú" absoluto*» (pág. 296). Pensamos que hay ahí, en lo que atañe a Oriente, una equivocación, pues la «soledad interior» (*kaivalya*) no es la «liberación» (*moksha*). Ciertamente, se comprende que la prodigiosa interioridad del Oriente, siendo lo más opuesto que existe a sus propias tendencias, haya impresionado tan vivamente a los occidentales que han tratado de hacer de ella el todo de la espiritualidad oriental. Sin embargo, la confusión se explica también, y más profundamente, por la ausencia de todo criterio exterior que permita distinguir el estado del «liberado» del estado del «solitario», siendo su distinción propiamente imperceptible, inconcebible e inexpresable. Hemos indicado ya que a los ojos de Oriente el *mantra* obtiene toda su eficacia de su origen «no humano» (*apaurusheya*), lo que sugeriría que debe tratarse de algo más que de la simple «entrada del hombre en su

[3] *Expérience chrétienne et spiritualité orientale.* París, Desclée de Brouwer, 1967.

propio corazón». Con toda seguridad, si la espiritualidad oriental no fuera más que interioridad pura y simple, podría parecer fácil hacerle admitir la superioridad del cristianismo. El hecho de que no sea así ¿no debería sugerir que existe, en la base, algún error de interpretación?

El pensamiento hindú conoce y admite una distinción entre Dios (*Îshvara* o *Brahmâ*) y el alma (*jîvâtmâ*). Esta dualidad es en un sentido irreductible, y podemos señalar ya que *el Infinito excluye toda distinción.* Admite además, en la Ilusión cósmica, una jerarquía de grados que corresponden a los de la «manifestación divina». Esto es lo que le permite hablar de «liberación por grados» (*krama-moksha*), aunque la liberación, una vez realizada, esté siempre en discontinuidad absoluta con un estado condicionado cualquiera, por elevado que sea. Llamamos muy especialmente la atención sobre esto: acabamos de hablar de «grados de manifestación», pero para el no-dualista toda manifestación en un grado u otro, es ilusoria como tal, *aunque se trate de esa «manifestación principial» que corresponde al grado del Ser puro, es decir, en el lenguaje de Occidente, de «Dios» mismo.* La existencia del «no-Dios» ¿no excluye por otra parte que «Dios» sea el Infinito? «Desde *Brahmâ* a la brizna de hierba, todos los condicionamientos adventicios (*upâdhi*) son ilusorios»[4]. Es preciso advertir, sin embargo, que no se dice que «Dios» sea ilusorio *para el hombre*; por el contrario, Dios es la Verdad del hombre, como el objeto es la verdad del reflejo. No es ilusorio (es decir, no corresponde a un menor grado de realidad) más que con respecto al Infinito, porque Éste es verdaderamente «sin segundo», y si «Dios» es ilusorio con respecto al Infinito es porque, *en realidad*, él *es* el Infinito, fuera del Cual no hay nada, ni «Dios» ni «no-Dios». El Infinito es, por así decir, la Esencia común de «Dios» (*Brahmâ*, el Productor de los seres) y el «alma» (*jîvâtmâ*), *despojados uno y otro de lo que constituye su distinción y por tanto su limitación recíproca*[5]. No hay más absolu-

[4] *V.C.M.*, v. 386.

[5] «He aquí las sobreimpresiones que se aplican, unas a *Îshvara* (Dios), otras al *jîvâ*. Si llegas a deshacerte de todas, no encontrarás ya ni *Îshvara* ni *jîvâ*», ibíd., v. 244.

tamente real que el no-manifestado no-manifestable, es decir, el «No-Ser», en el sentido ya indicado, el *Brahma* supremo (*Parabrahma*) no cualificado (*nirguna*), totalmente no condicionado e ilimitado. Ése es el verdadero Sí presente en todo ser, el Sí Supremo (*Paramâtmâ*). *Aham Brahmâsmi*, Yo soy *Brahma*.

Estos principios brevemente recordados permiten comprender por qué las tentativas de Occidente de persuadir a Oriente de la superioridad de una «interioridad recíproca» (que es una «limitación recíproca») sobre una «interioridad solitaria» están abocadas al fracaso. Decíamos anteriormente que el estado del «solitario» no podía ser asimilado a la liberación (*moksha*). Esto no es exacto más que en la acepción que se le da en Occidente, donde este estado no es nada más que la perfecta «reintegración» de la «persona humana» en su centro más profundo. En sí, tal grado está *infinitamente* alejado de la liberación. Además, puede ser que la haga imposible si aprisiona sin retorno al «solitario» en lo que un texto búdico llama «la convicción (ilusoria) de que yo soy». En ciertos aspectos, es algo análogo al «orgullo espiritual» de la teología occidental. Decimos en ciertos aspectos, pues, a los ojos de Oriente, la «interioridad recíproca» misma (el *noverim me, noverim Te* de san Agustín) procede de la «ignorancia» (*avidyâ*) del verdadero Sí. Para él, que se trate de «orgullo» o de «humildad», es en el fondo lo mismo —aunque ambos produzcan frutos muy diversos en el dominio del «alma individual» (*jîvâtmâ*)— y se sitúan en el mismo plano. Lo que decimos a continuación permitirá comprenderlo mejor.

Hemos afirmado anteriormente que la distinción de «Dios» (*Îshvara*) y el «alma» (*jîvâtmâ*) era, en un sentido, irreductible. Para el no-dualista, en efecto, uno y otro, en tanto que son manifestados (incluso si esta manifestación es «eterna», pues no es cuestión de duración, sino de naturaleza), *son dados juntos*, frente a frente, distinto uno del otro, como (recuérdese la imagen del sol y su reflejo) se dan juntos y se retiran juntos la imagen en el espejo y el objeto, aunque correspondan a grados muy diferentes de realidad. Pero cuando, según la hermosa expresión de Shankara, «el sol del Conocimiento se levanta en el cielo del corazón», entonces el alma aparece como

«ilusoria» *y, a la vez, el Dios que la produce* (*Îshvara* o *Brahmâ*). Entonces cesa toda dualidad (y también toda unidad, en tanto que ésta es coextensiva al Ser puro, principio de toda manifestación y de toda multiplicidad) y no queda más que la inmensa e incomprensible «Realidad» del «No-Ser» (*Parabrahma*) *que yo he sido siempre. Aham Brahmâsmi*. Yo soy *Brahma*. Es por ello que la «retirada de Dios» es considerada en la India como un indicio (posible) de la liberación, y muchos interpretan así el *lamma sabacthani* del Cristo en la Cruz. Vemos cómo, desde esta perspectiva, se puede juzgar la «interioridad recíproca» que no puede sino aparecer, a los ojos del hindú, como un «grado» inferior en el camino de la Realización integral, y cómo la insistencia de los cristianos en proclamar su superioridad le confirma en su juicio desfavorable hacia éstos, si no hacia el mismo cristianismo.

*

Si hubiera que resumir en algunas palabras lo esencial de la posición del Oriente no dualista, diríamos lo siguiente: es «Dios» quien salva a la «persona humana» creada haciéndola perpetuamente «bienaventurada» (significando aquí «perpetuamente» exactamente hasta la «noche de *Brahmâ*», es decir, hasta el retorno del universo manifestado a lo no-manifestado), *fijando* así al ser en un estado «ilusorio» (lo que ha hecho decir a algunos sufíes que Allah encerraba al alma en la prisión del Paraíso), *como Él mismo es «ilusorio» respecto al Supremo*, aunque sea el Ser puro y el principio de toda manifestación. *Es esta fijación definitiva de la «persona humana» creada la que constituye propiamente la «salvación»*. Pero, puesto que no disipa la ignorancia (*avidyâ*) del verdadero Sí, sino que, por el contrario, confirma definitivamente (con la reserva anteriormente indicada) a la «persona humana» en la «convicción (ilusoria) de que yo soy», no es posible asimilar la salvación a la liberación (*moksha*), de la que permanece *infinitamente* alejada. Esto es, aun cuando no lo diga, lo que piensa todo no dualista, y esto es lo que es indispensable conocer si se quiere dialogar *verdaderamente* con él.

CAPÍTULO III

«En todo semejante a los hombres»

No se ve bien, señalábamos al finalizar el capítulo primero, cómo situar el caso singular del Hombre-Dios en el marco de la doctrina no dualista, tal como la hemos expuesto. Pero ¿no es preciso ir todavía más allá y decir que, desde esa perspectiva, ese caso no aparece ya como un caso singular, sino como un simple caso particular (un caso límite, si se quiere) de la condición humana común? Desde ese momento, por inoportuna e incongruente que pueda parecer a los ojos del cristiano, se planteará de forma natural la siguiente pregunta: *¿lo que la teología católica designa con el nombre de «unión hipostática», no será la verdad de todo hombre?* No estamos aquí ya, como tan a menudo sucede en nuestros días, ante un intento de reducir lo «sobrenatural» a lo «natural» sino, a la inversa, ante una especie de «sobrenaturalización» radical de todo lo humano.

Apreciamos perfectamente, necesario es decirlo, lo que tal cuestión, aunque sea considerada como aquí hacemos a título de simple «hipótesis de trabajo», tiene de «escandalosa». Sin embargo, cualquiera, que se haya medido con el pensamiento profundo de la India la ha visto surgir un día u otro ante su mente, y no ignoramos la atracción que este pensamiento ejerce en la actualidad sobre la espiritualidad de Occidente. Siendo así las cosas, y puesto que retroceder espantados no resolvería evidentemente la cuestión, ¿no será mejor aceptarla y afrontar el problema abiertamente y sin reservas? Tal hipótesis, por otra parte, sería muy apropiada para provocar en

todos los ámbitos relacionados con la ciencia teológica un poderoso movimiento de profundización e investigación. Sería por tanto imprudente, pensamos, apresurarse a descartarla con un simple encogerse de hombros. Incluso aunque debamos introducir distinciones y matices antes de adelantar una respuesta, incluso si, al término de nuestra investigación y de nuestros análisis, nada quedara de la hipótesis primitiva (y veremos que, en realidad, la identidad del Sí y *Brahma* no tiene nada en común con una unión *personal*), ésta no habrá dejado de ser, a lo largo de nuestra investigación, como el catalizador que, no participando directamente en las operaciones, permite sin embargo la consecución de un resultado que sin él sería imposible de alcanzar.

*

Enseguida, las dificultades y las objeciones surgen en abundancia. Examinemos las más importantes. La primera es que siendo Jesucristo el Hijo de Dios, cualquier *pluralidad* de Hijos *únicos* (la *s* de «únicos» lo demuestra) es una contradicción intrínseca. A esta objeción previa y en apariencia decisiva, dio santo Tomás una respuesta a la que no parece se haya concedido hasta aquí toda la atención que se merece: «La potencia de una Persona divina es infinita y no puede estar limitada por algo creado. Es por ello que no se debe decir que una Persona divina haya asumido una naturaleza humana de manera que no haya podido asumir otra». He aquí el texto latino: *Unde non est dicendum quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam*[1]. El sentido de nuestra hipótesis se encuentra así precisado: no nos preguntamos si habría una pluralidad de Hijos «únicos», lo que, efectivamente, no tiene ningún sentido, sino si ese Hijo, eterno e increado, no sería el único principio personal que se manifiesta en y a través de las múltiples naturalezas humanas individuales distintas unas de otras. Nuestra pregunta se refiere, en suma, al papel cósmico del Verbo divino,

[1] *Sum. Teol.*, IIIaP., Q. 3, art. 7.

Creador y Redentor de los hombres, Principio y Fin de la creación, y «Cabeza» de la humanidad deificada. Descartada la cuestión previa del absurdo de nuestra hipótesis, podemos continuar nuestra investigación.

Inmediatamente después, se nos presenta una nueva dificultad que puede, también, parecer insuperable, pues no tenemos ningún conocimiento de algo de ese tipo. Para poder resolverla, es necesario ver en qué plano se sitúa el problema. Debemos, en efecto, guardarnos de confundir, como se hace actualmente con demasiada frecuencia, el plano ontológico y el plano psicológico. Por otra parte, podríamos limitarnos a subrayar que no faltan teólogos contemporáneos que estiman que Jesús, *en su psicología de hombre*, no habría tenido desde el primer momento *consciencia* (no decimos conocimiento) de su cualidad de Hijo y de su igualdad con el Padre, lo que es en efecto muy sostenible, al no adquirir la consciencia humana, simple función psicológica, su consistencia en el niño recién nacido más que progresivamente y por la aportación acumulada de las percepciones de los diversos sentidos: «Jesús crecía en sabiduría, en edad y en gracia ante Dios y ante los hombres»[2]. En este mismo orden de ideas, permítasenos una pregunta: sin que ni siquiera haya que transcender los límites de orden simplemente humano, ¿se cree que todas las virtualidades incluidas en la «verdad» del hombre serán realizadas efectivamente por todos los hombres vivos en estos últimos tiempos del segundo milenio del cristianismo? Pero, por otra parte, para quitar toda su razón de ser a la dificultad que se nos plantea, bástenos con completar así la formulación de nuestra hipótesis: lo que la teología designa con el nombre de unión hipostática, ¿no será la verdad de todo hombre, *incluso suponiendo que no exista para él ninguna posibilidad de realizarla efectivamente*?

Para aclarar esta idea de «realización» recordemos ahora lo que explicábamos en el capítulo precedente a propósito del *mantra Aham Brahmâsmi*. En el caso de un «no-liberado», decíamos, la afirmación «Yo soy *Brahma*», referida a quien la enuncia, es expresión de un

[2] *Lc* 2,52.

saber «no real», es decir, un conocimiento puramente especulativo y teórico, todavía no *realizado* por él, aunque lo que expresa ese saber «no real» sea siempre sumamente real en sí. La consideración de esta distinción entre Realidad (o Verdad) en sí, por una parte, y lo que podemos denominar «realidad-para-mí», por otra, debería permitir, pensamos, la comprensión de por qué la inconsciencia o, si se prefiere, la ignorancia (no especulativa, sino *real*, en el sentido en que ya hemos utilizado esta palabra) del Sí no puede constituir una objeción aceptable contra la hipótesis aquí examinada.

Otra dificultad, ésta de orden moral, y, da la impresión, mucho más seria: si la unión hipostática es la verdad del hombre, cuando el hombre peca, Dios peca[3]. Ahora bien, consistiendo el pecado esencialmente en una *aversio a Deo*, es evidentemente imposible que Dios peque, pues Él no puede apartarse de Sí mismo, siendo perfectamente Uno y la Unidad misma. Podemos observar, a este respecto, que el Hijo, siendo pura relación con el Padre, todo entero *ad Patrem* en todo lo que es, es literalmente el *Anti-pecado*, lo que justifica plenamente su título y su misión de Redentor. El título que hemos dado a este capítulo exige pues ser completado, y debemos precisar que Jesús es semejante a los hombres en todo *excepto en el pecado*, pero ¿no es esto decir, en otros términos, que en realidad Jesús no es *en todo* semejante a los hombres? ¿que, *todos*, en su condición real, concreta e histórica, excepción hecha de la Virgen María, son pecadores? La absoluta *imposibilidad* de pecar es, evidentemente, consecuencia directa, inmediata, necesaria, de la unión hipostática, es decir, personal. ¿Cómo entonces podría ser ésta la verdad del hombre, de todo hombre? Está claro que toda responsabilidad personal de Dios en el pecado ha de descartarse de forma absoluta.

[3] Teológicamente no se puede, en efecto, concebir una unión hipostática que no sea efectiva desde el primer instante de la concepción, pues de lo contrario, en el momento de su realización, existiría substitución de persona y no unión. Cf. *Enchiridion Symbolorum*, Herder, 1967, Denzinger nº 402: *«Non antea existente carne, et postea unita Verbo, sed in ipso Deo Verbo initium, ut esset, accipiente»* (no existiendo primero la carne, y unida a continuación al Verbo, sino originándose, para ser, en el Dios Verbo).

Llegamos así a examinar una dificultad análoga relativa a lo que la teología clásica designa como el *concurso* divino. Hicimos ya una breve alusión a ello en el capítulo primero, cuando estudiamos el concepto de creación. Yo no tengo como propio, decíamos entonces, más que el acto interior por el que me adhiero y consiento al mal moral reconocido como tal. Sigue siendo cierto que Dios hace todo, porque el mal, en tanto tal, no tiene *ser*, y «todo lo que sucede es adorable». Esto no quita, ciertamente, al hombre la entera responsabilidad de sus actos. Forzándolo un poco, se podría llegar a decir que, en el mal, su responsabilidad está todavía más comprometida que en el bien, puesto que el mal es lo que le pertenece *como propio*, según declara expresamente la regla benedictina: «Si se ve el bien en sí, referirlo a Dios, no a sí. En cuanto al mal, se sabrá que uno es siempre su autor, y a uno mismo se le atribuirá»[4]. Observaremos de paso, a este propósito, lo extraño que resulta que el autor de estas líneas haya podido ser acusado en ocasiones de semi-pelagianismo. Permítasenos referirnos aquí a una interesante *Enseñanza de Ramakrishna*. Habiéndole alguien preguntado: «Si Dios inspira siempre mis acciones, ¿soy responsable de mis pecados?» El sabio respondió: «Duryodhana (personaje de las Escrituras hindúes que es una especie de personificación del mal) también decía: "Oh Señor, Tú habitas en mi corazón y hago todo lo que me haces hacer". Pero aquél que está persuadido de que sólo Dios actúa y de que él mismo no es más que un instrumento en Su mano, no puede pecar. Un bailarín perfecto no da nunca un paso en falso. En tanto tu corazón no esté purificado, no puedes creer verdaderamente en la existencia de Dios»[5]. Dos cosas nos parecen especialmente dignas de interés en este texto: creer verdaderamente en la existencia de Dios es, para Râmakrishna, creer en la acción divina en nosotros para el bien. Y, por otra parte, la comparación del bailarín que da un paso en falso

[4] *Regla de san Benito*, cap. IV, «¿Cuáles son los instrumentos para actuar bien?», Instrumentos, nº 42 y 43.

[5] *L'Enseignement de Ramakrishna*, París, Albin-Michel, 1972, pág. 436, pensamiento 1339.

recuerda a santo Tomás, para quien el pecador es semejante a un hombre que camina (y este hecho es íntegramente de Dios), *pero cojeando*[6].

La dificultad es real. Cuando el criminal mata a su víctima, peca, pero *todo* lo que el acto tiene de *ser* es de Dios, causa primera universal, y sin Él no podría actuar. ¿Deberíamos, por tanto, tener a Dios por responsable de un acto al cual «concurre» y que, sin Él, no sería? La pregunta está lejos de ser ociosa, y sabemos que la dificultad planteada por la presencia del mal, tanto moral como físico (pareciendo a veces este último escandalizar más, al resultar de la naturaleza misma de las cosas), es con frecuencia invocada por nuestros contemporáneos como argumento en favor del ateísmo. No es cuestión, sin duda, de asimilar el «concurso» divino a una actividad *personal*. Con todo, vemos que las dos dificultades no dejan de presentar una cierta analogía. Las respuestas a ellas deberían pues ser también, en cierta medida, análogas. Digamos solamente por el momento que, en la perspectiva no dualista, el hombre que peca, *peca contra su propia verdad divina*.

Pero volvamos a la dificultad que se nos plantea: si la unión hipostática es la verdad del hombre, cuando el hombre peca, Dios peca o, más brevemente, ¡el pecador es Dios! ¿Puede ser superada esta dificultad? Podemos comenzar por retomar aquí la distinción lógica de una proposición entendida en sentido compuesto o en sentido dividido, que hemos utilizado anteriormente. Monstruosa si pretendiéramos entenderla en sentido compuesto, la afirmación «el pecador es Dios» podría llegar a ser aceptable, reserva hecha de su carácter particularmente «malsonante»», en sentido dividido. Es una afirmación tradicional, en efecto, que Dios se ha hecho hombre para que el hombre pecador llegue a hacerse Dios. Nos encontramos aquí, contrariamente a la aplicación que habíamos hecho a la condición de la existencia contingente, en presencia de una división que resulta de un cambio operado en el devenir, como en el ejemplo clásico «el ciego ve» y de idéntico alcance, tanto más cuanto que el pecado se

[6] *Sum. Teol.*, IaP, Q. 49, a. 2, ad 2m; cf. Q. 105, a. 5, *Utrum Deus operetur in omni operante* (si Dios está en acción en todo el que actúa); cf. también IaIIae, Q 6, a. 1, ad 3m.

puede simbolizar de manera bastante natural por la ceguera corporal, en particular en el cuarto evangelio. El sentido de la proposición pasa a ser entonces: «*El* (mismo hombre que era) *pecador es* (se ha convertido en) *Dios*». Es una primera respuesta, pero todavía insuficiente por dos razones. Primera, porque la afirmación tradicional de que Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios no tiene un sentido absoluto en virtud del cual Dios sería la *identidad* del hombre. Es preciso observar, en efecto, que la palabra Dios es ambigua. Puede ser entendida, bien como nombre de persona, bien como nombre de naturaleza. Empleada como atributo, tiene a menudo esta última acepción; empleado como sujeto, tiene siempre la primera. Esta respuesta es igualmente insuficiente por otra razón: la hipótesis de una unión hispotática que sería la verdad del hombre significa que el hombre que peca es *ya* Dios, independientemente de todo devenir posterior.

Hemos dicho anteriormente que, en la perspectiva no dualista, el hombre que peca lo hace contra su propia verdad divina. Esta manera de ver sugiere otra respuesta. En lugar de ser considerada como el resultado de un devenir, la división entre el sujeto (el hombre pecador) y el predicado (Dios) será ahora considerada como efecto de la ignorancia: el hombre es Dios, en verdad, pero él no lo sabe y por eso peca. Esta nueva respuesta es interesante y parece más satisfactoria que la primera. Refleja una visión familiar a todo el Oriente, donde la secuencia «ignorancia» (*avidyâ*), «deseo» (*kâma*), «acción» (*karma*) es tradicional, tanto en el hinduismo como en el budismo. No es sin embargo plenamente suficiente todavía, al menos en tanto se considere el paso de la Ignorancia al Conocimiento como un devenir. Parece, en efecto, que imputa la ignorancia al propio Dios, lo que no es menos inaceptable que imputarle el pecado.

No se repetirá nunca bastante: en Dios, no hay ningún devenir. «Todo don excelente, toda donación perfecta, viene de lo alto y desciende del Padre de las luces, en quien no existe ningún cambio ni sombra ninguna de variación»[7]. En consecuencia, no se *deviene* Dios.

[7] *Stg* 1,17.

La doctrina no dualista sobre ese asunto no puede ser más clara: una vez realizada la Identidad suprema, nada se produce, nada cambia. Podemos traer aquí el testimonio de un sabio contemporáneo al que los hindúes consideran como un «liberado en vida», Ramana Maharshi. Cuando se le preguntó: «¿Cuándo has llegado a ser libre?», respondió: «Nada me ha sucedido; soy como soy». Su biógrafo, el doctor Sarma Lakshman, asegura que, a sus ojos, nadie estaba en la ignorancia o la servidumbre[8]. El «paso» (o lo que aparece como tal) de la ignorancia (*avidyâ*) al Conocimiento (*vidyâ*), *que es esta realización* —lo mismo que el de la no-existencia a la existencia en la creación— *no es un devenir*. No es necesario decir que la ignorancia de la que aquí se trata no es la simple ignorancia teórica de orden racional, sino la que se podría llamar «ignorancia metafísica», o también «ignorancia *real*», en el sentido en que ya antes utilizábamos este término. Como el pecado, al no tener *ser*, esta ignorancia es sin origen, y la doctrina hindú habla en este sentido de «no-existencia anterior» (*prâg-abhâva*)[9].

Por otra parte, hay que evitar imaginarse la liberación como una especie de «transubstanciación» de lo humano en lo divino más o menos análoga al cambio que se opera por la consagración eucarística. Nada, pensamos, estaría más alejado de la auténtica posición vedántica. Hemos señalado ya en el capítulo segundo que, mientras que la consagración opera un cambio, la Identidad suprema no es la producción de un resultado no-preexistente. La diferencia, poco importante a primera vista, tiene en realidad un alcance considerable. En efecto, es impensable, tanto desde el punto de vista hindú como desde el punto de vista cristiano, que el Principio supremo pueda ser concebido como resultado o culminación de un cambio cualquiera, sea por otra parte ese cambio humano o cósmico. Mencionamos esta última disyuntiva porque, queriendo escapar del escollo del antropomorfismo, algunos caen en un «cosmomorfismo» no menos funesto. Antropomorfismo y cosmomorfismo son como el Caribdis

[8] *Études sur Ramana Maharshi*, París, Adyar, 1949.

[9] *V.C.M.*, vv. 198-199.

y la Escila del conocimiento de Dios. Creemos que el padre De Lubac ha dicho esto en algún lugar. La afirmación que coloca a Dios como Fin último, igual que es el Principio primero, tiene otra significación. No deja de ser cierto que Dios es verdaderamente el Fin (sin fin) universal, y no sólo el de los espíritus, pues existe necesariamente correspondencia analógica entre el Fin y el Comienzo: «Yo soy el alfa y la omega, el comienzo y el fin, dice el Señor Dios, Aquél que es, que era y que ha de venir, el Todopoderoso»[10]. Esto, por poco que se reflexione sobre ello, ¿no debería sugerir que el Fin último no concierne únicamente al orden del conocimiento y el amor, al menos si se da a estos términos el sentido específico que revisten en la filosofía y la teología occidentales? Esta afirmación no implica, por supuesto, ninguna adhesión a las particulares y algo híbridas «visiones» del padre Teilhard de Chardin. «El anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación fue sujetada a vanidad, no por su propia voluntad sino por causa del que la sujetó en esperanza; porque también la creación misma será liberada de la esclavitud de corrupción a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora»[11].

Llamamos insistentemente la atención del lector sobre el punto siguiente: es en el «nivel» del Infinito (en la medida en que se puede hablar de nivel cuando se hace referencia al Infinito) y en ese nivel únicamente donde se realiza, eternamente real, sin que subsista el menor residuo de dualidad, *la total y perfecta identidad del conocer y el ser*: EL CONOCIMIENTO TOTAL ES EL SER TOTAL; TAL ES LA PERFECCIÓN DE LA ESENCIA DIVINA. *Satyam Jñânam Anantam Brahma*: el Principio Supremo es la Verdad, el Conocimiento, el Infinito. Es eso exactamente lo que queríamos expresar cuando decíamos: «Dios es Identidad». *Ex necessitate* —escribe santo Tomás— *sequitur quod ipsum ejus (Dei) Inteliggere sit ejus Essentia et ejus Esse*[12] (Se sigue

[10] *Ap* 1,8.

[11] *Rom* 8,19-22.

[12] *Sum. Teol.*, IaPl, Q. 14, a. 4.

necesariamente que la Inteligencia de Dios es su Esencia y su Ser). Desde este punto de vista, diremos que si el Espíritu Santo es llamado en el Evangelio de san Juan «Espíritu de Verdad»[13], es porque verifica en Él de forma sobreeminente la definición escolástica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, siendo Él mismo *adaequatio Patris et Filii*. Es en Él y por Él por quien el Hijo testimonia: «El Padre y Yo somos Uno»[14].

Si es necesario evitar el imaginarse la liberación como una especie de «transubstanciación», ¿cómo habría que concebirla? Ya hemos respondido implícitamente a esta pregunta en el capítulo primero, cuando hablábamos de la «falsa imputación» o «sobreimpresión» (*adhyâsa*) que da nacimiento al encadenamiento de las existencias (*samsâra*) y cuyo ejemplo clásico en la India es el del hombre que toma una cuerda por una serpiente. Es este simbolismo el que ahora debemos examinar.

[13] *Jn* 14,17; 15,26; 16,13; cf. *I Jn*, 5,6: «pues el Espíritu es la Verdad».

[14] *Jn* 10,30.

CAPÍTULO IV

«Sin mí, nada podéis hacer»

Un hombre toma por error una cuerda por una serpiente. ¿Qué pasa entonces? No pasa nada: la cuerda sigue siendo una cuerda y no hay ahí ninguna serpiente. Si otro hombre pasara por allí, podría decir al primero: no tengas miedo, la serpiente que ves *es* una cuerda. Y si éste, liberado de su ilusión, reconoce que se trata y que siempre se ha tratado de una cuerda, ¿que pasará? Tampoco pasará nada. *No habrá serpiente transformada en cuerda, puesto que nunca hubo allí una serpiente*. Tal es, según el Vedanta, la identidad del mundo (con todo lo que encierra) y *Brahma*, que, recordémoslo de nuevo, no es el Creador (o el «Productor», *Brahmâ*) distinto de su creación (o de sus producciones), *sino el Infinito, es decir, Aquello fuera de lo cual no hay nada*, o, más bien, que no tiene ni dentro ni fuera. El mundo ES *Brahma* como la serpiente ES (en realidad) una cuerda, como lo finito y lo múltiple ES, *en la Realidad absoluta*, el Infinito sin dualidad. Esta concepción es la que nos ha permitido trasponer la noción lógica de «sentido dividido» para hacerle expresar, más allá de todo devenir, la paradoja de la existencia contingente (aparentemente) exterior al Infinito. Así como la proposición «la serpiente *es* una cuerda» no expresa una identidad entre una serpiente y una cuerda, puesto que no hay serpiente en realidad, así la afirmación «el mundo *es Brahma*» no expresa una identidad entre el mundo manifestado (o aparente) y *Brahma*, puesto que el mundo aparente, *distinto al Infinito*, es «ilusorio», incluido el hombre-en-el-mundo con el que yo me identifico

fatalmente (en los dos sentidos del término)[1]. No se trata aquí, y es preciso advertirlo con el mayor cuidado, de una ilusión *del individuo*, de una especie de alucinación, es decir, de una confusión entre una realidad de orden psíquico y una realidad de orden sensible. Entender así las cosas sería tomar al pie de la letra la comparación del hombre que toma la cuerda por una serpiente y, como ya señalábamos a propósito del reflejo, *tomar el símbolo por la cosa simbolizada*: *Mâyâ es un principio cósmico*. También aquí, como en el caso del reflejo, es por haber sido víctimas de una confusión de este tipo por lo que algunos han creído poder hablar del «subjetivismo» del Vedanta. Ahora bien, si se afirma que no hay ahí ningún subjetivismo, ¿no es para recaer en un monismo puro y simple? De ningún modo, a menos que se quiera calificar de monismo la afirmación de que no hay nada fuera del Infinito, lo que nadie puede discutir.

En el capítulo primero hemos distinguido substancialidad y aseidad. Lo que, en la teología cristiana, corresponde de manera menos inadecuada a la idea vedántica de *Realidad* es la idea de *Aseidad*. En efecto, así como la serpiente «visualizada» no es algo que exista como tal y de manera independiente, sino que toda la realidad que se le imputa viene de la realidad de la cuerda, así el mundo no es algo que exista como tal y de forma independiente, y toda la realidad que se le imputa, *es decir, la apariencia de aseidad que reviste para nosotros (y que es el fundamento de todo ateísmo)*, viene de la Realidad divina que le presta existencia y que, sólo ella, es *a Se*. ¿Se comprende toda la profundidad de esta intuición y su alcance espiritual? La comparación de la cuerda y la serpiente indica que la serpiente no es imaginación pura que no descanse sobre nada: *si no hubiera ahí una cuerda, nada se vería*. Es la cuerda la que se *toma por* la serpiente porque ella le *presta* toda su realidad aparente (la imagen del soñador que examinaremos más adelante procede de otro punto de vista).

Así como la doctrina de la no-dualidad no «deifica» a la criatura como tal, tampoco la «aniquila». Simplemente, afirma que es por

[1] En suma, la naturaleza «ilusoria» del mundo reside en que se presenta a nuestros ojos con todas las características de la realidad *absoluta*.

completo una *proyección* o una «expresión» de la Realidad divina y *nada por sí misma*: «El Universo entero no es más que el efecto de *Brahma*, la única Realidad. No es pues distinto a *Brahma*. Ésa es su verdadera substancia y el mundo no existe independientemente de Eso»[2]. Es esta concepción la que nos autoriza, sin mostrarnos infieles al pensamiento de Shankara, a poner en paralelo creación *ex nihilo* e ilusión cósmica. Para Shankara, en efecto, «*Mâyâ* (considerada habitualmente como ilusión cósmica) *es también el Poder* (*Shakti*) del Señor»[3]; ese poder, diríamos nosotros, por el que Él crea, es decir, proyecta una realidad exterior que Le manifiesta ocultándole, y que es por decirlo así la expansión de esa *Posibilidad activa* de todos los seres a la que hemos hecho alusión cuando hemos tratado de la creación *ex nihilo*, posibilidad que no se distingue realmente de la Esencia divina. Se comprenderá la importancia de este versículo para una correcta inteligencia del no-dualismo shankariano. El carácter «ilusorio» del mundo manifestado es ahí expresamente afirmado como poseedor de un origen «no-humano» y como efecto del Poder divino, *lo que significa que sólo el Poder divino puede liberarnos de él*. Y esta última observación nos dará ocasión de responder a una queja habitualmente formulada por los cristianos contra el *advaita-vâda*.

Esta doctrina, se oye decir (y el documento del Secretariado para los no-cristianos es como su eco), es profundamente perversa y anticristiana, puesto que hace del hombre un Dios y, además, implica una confusión total entre el orden natural y el orden sobrenatural. A la inversa, se puede pensar que si tantos occidentales se sienten hoy atraídos por Oriente, es porque también ellos le prestan esta perversión y esta confusión que no son en realidad otra cosa que la proyección y el reflejo de sus propias tendencias inquietas y de sus aspiraciones desordenadas. Es en este sentido en el que hemos hablado, en el capítulo primero, de «vértigo luciferino». Se impone, pues, un verdadero discernimiento de los espíritus. Ésa es una de las razones que nos han impulsado a escribir esta obra. Consideramos, en efecto, de

[2] *V.C.M.*, v. 230.

[3] Ibíd., v. 108.

la mayor importancia hacer conocer lo que es en realidad la doctrina de la no-dualidad, para terminar así con todas las falsas interpretaciones que resultan bien de una información insuficiente o errónea, bien de una obcecación de carácter pasional o —por hablar como san Pablo en circunstancias que no dejan de tener cierta analogía con ésta— de un «celo de Dios, pero no conforme a ciencia»[4].

Y, en primer lugar, podemos comenzar por recordar aquí el texto del Secretariado para los no-cristianos que ya hemos citado en el prólogo: «[El cristiano] se guardará, por ejemplo, de rechazar *a priori* como necesaria y totalmente monista y no-cristiano el ideal de identificación con el Absoluto que domina la espiritualidad india (*tat tvam asi*: "tú eres Eso", a saber, el Absoluto) y la mística musulmana (*anâ'l-Haqq*: "Yo soy lo Real": Dios; Hallaj)».

La mención a Hallaj, martirizado y ejecutado en Bagdad en el año 922 bajo la inculpación de haberse identificado con Dios, es especialmente interesante. Por supuesto, debemos guardarnos de hacer decir a este documento más de lo que efectivamente dice. En todo caso, constituye una invitación a no apresurarse a condenar como anticristiana una doctrina que, preciso es reconocerlo, fue durante mucho tiempo, muy generalmente y sin ningún género de duda, considerada como tal.

Si se nos permite formular una crítica con respecto a este documento, diríamos que el no-dualismo indio, como se habrá podido constatar si se nos ha seguido hasta aquí, más que «un ideal de identificación con el Absoluto» es una *doctrina de identidad con el Absoluto.* La palabra «identificación», es cierto, admite en principio tanto la acepción de *reconocer* como la de *hacer* idéntico, pero, sobre todo conjugada como lo está aquí con la de ideal, sugiere más bien la segunda. Ahora bien, es perfectamente inútil, en este sentido, querer «identificarse con el Absoluto», que no sería el Absoluto si se pudiera devenirlo. Vladimir Lossky tiene pues toda la razón al escribir que «no se "encuentra" a Dios "buscándolo" a partir de una realidad distinta a Él mismo»[5].

---

[4] *Rom* 10,2.

[5] *Théologie négative... chez Maître Eckhart*, París, Vrin, 2ª edición, 1973, pág. 217.

La Identidad suprema no es, para el no dualista, un «ideal» hacia el que se podría tender y que uno se esforzara por alcanzar. Incluso no «realizada» desde un punto de vista particular y relativo (en el fondo «ilusorio»), *es la Verdad actual de todos los existentes, y no hay otra, pues fuera del Infinito no hay nada.* Lo repetimos de nuevo, no identidad *sensu composito* del mundo y *Brahma* (de la serpiente y la cuerda), sino Identidad que no es otra que el mismo *Brahma*, el Infinito sin dualidad en el Que se resuelve (no decimos se disuelve) en última instancia toda existencia aparentemente extra-divina (*existens: extra-stans*). No identidad *de dos cosas*, sino Identidad que transciende toda dualidad, sea cual sea, incluyendo la dualidad Creador-criatura, declarados uno y otra, en tanto que tales, ilusorios *respecto del Infinito*, porque, por decir lo mismo de forma diferente, *el Misterio Supremo transciende infinitamente Su rostro como «El Creador»*.

En todo lo que precede no hemos dejado de hablar del Infinito. Es en efecto una segunda crítica que nos permitimos dirigir al documento del Secretariado para los no-cristianos, el que haya creído tener que ajustarse a un uso, cierto es que muy generalizado, al hablar del Absoluto. Ya hicimos alusión a los graves inconvenientes que entraña el empleo de este término para traducir la palabra *Brahma*. Debemos explicarnos ahora con claridad. En dos palabras, diremos lo siguiente: «Absoluto» y «relativo» son dos términos que *se excluyen mutuamente*. La doctrina vedántica de la no-dualidad, tal como la interpreta Shankara, enseña que *Brahma* es la *única* Realidad; si se traduce ese término por «el Absoluto», nos veremos obligados fatalmente a concluir en la inexistencia pura y simple de lo relativo, es decir, del mundo creado en su totalidad. Sería fácil entonces rechazar una doctrina tan manifiestamente inconciliable con la fe cristiana. En el capítulo primero recordamos que, aunque la creación es realmente distinta del Creador, no hay ni más ni menos *ser* (en singular) por el hecho de que se incluya o se excluya la creación. La antinomia, completamente suprimida por el empleo de la palabra «Absoluto» como equivalente de *Brahma*, se encuentra por el contrario preservada si, en lugar de hablar de Absoluto, se habla del Infinito. En efecto, si lo finito *se*

distingue evidentemente del Infinito, Éste, por definición (o, más bien, por «infinición») *comprende todo* y no deja nada fuera de Él. Ahora bien, hay que guardarse de cometer el error o la equivocación bastante habitual consistente en concebir el Infinito como un todo formado por una suma de partes. El verdadero Infinito es sin partes (*akhanda*), o, en otras palabras, *lo finito no es una parte del Infinito*. Para que se vea con mayor claridad, tomaremos aquí el razonamiento, muy sencillo, de Bahya Ibn Paqûda[6]. Supongamos que el Infinito esté compuesto de partes y substraemos una de esas partes. Lo que queda no será ya, evidentemente, infinito. Si, ahora, añadimos a ese resto finito la parte finita que anteriormente habíamos substraído, vemos inmediatamente que el total, es decir, ese supuesto «infinito» inicial, no es, en realidad, infinito, sino finito. Esperamos que no se considerará una inútil digresión el deseo de precisar el sentido exacto de los términos que nos vemos obligados a emplear. Tendremos, por otra parte, ocasión de hacerlo a lo largo de esta exposición. Por su parte, Nicolás de Cusa escribe: «Señor, Dios mío, fuerza de los débiles, tú eres, yo lo veo, el infinito; nada te es ajeno, nada difiere de ti, nada se opone a ti. El infinito es incompatible con la alteridad, puesto que nada existe fuera de él... Así, el infinito es a la vez todo y nada en absoluto. Ningún nombre le puede convenir, pues todo nombre puede tener un contrario y nada puede ser contrario a la infinitud innombrable. No es un todo al que se oponen las partes, y no puede ser una parte...»[7]

Ya lo hemos dicho y lo repetimos ahora: *No existe verdadera identidad más que en Dios, porque sólo Dios es Identidad.* Si consideramos a Cristo, su identidad no resulta de la unión de las dos naturalezas, divina y humana (a la manera en que la identidad de cada individuo humano es la resultante de la unión del alma y el cuerpo), sino que, *después y antes de la Encarnación*, esta Identidad es, propiamente, el Verbo eterno del Padre. *Nadie es perfectamente idéntico a sí mismo sino sólo Dios. Sólo Él es el que es.*

[6] *Les Devoirs du Coeur*, trad. André Chouraqui, París, DDB, 1972.

[7] *Traité de la Vision de Dieu*, éditions du museum Lessianum, Lovaina, París, 1925, págs. 60-61. [*La visión de Dios*, Pamplona, EUNSA, 1994]

Hemos dicho que la fórmula «Dios es Identidad» nos venía inspirada por nuestra fe trinitaria. Vemos, en efecto, afinidades indudables entre la doctrina hindú de la *Identidad* y la Revelación cristiana de la *Trinidad*. Pero eso lleva a plantear la pregunta por el carácter «sobrenatural» de esta doctrina. Diremos en primer lugar que no vemos, *a priori*, en nombre de qué estaríamos autorizados a negar a Dios la facultad de revelarse, de una forma u otra, fuera de las fronteras jurídicas de la Iglesia-sociedad, desde el momento en que esta «revelación» no contradiga Su Revelación total en Jesucristo. Tal exclusivismo evocaría, nos parece, la actitud de celador intransigente atribuida a Josué por el Libro de los Números en el momento en que un joven llega corriendo a anunciar a Moisés que dos hombres profetizan en el campo: «Moisés, mi Señor, ¡impídeselo!» A lo que éste replica: «¿Estás celoso por mí? Quiera Dios que todo el pueblo de Yahvé fuera profeta y que Yahvé ponga su Espíritu sobre ellos»[8].

Esto en lo que atañe a la cuestión de *derecho*. En cuanto a la cuestión de *hecho*, confesaremos simplemente que no tenemos ni los medios ni la autoridad que nos permitan resolverla. Todo lo que queremos hacer aquí es presentar algunas reflexiones susceptibles de contribuir —eso esperamos, al menos— por imperfecta e indirectamente que sea, a preparar los elementos para un posterior examen del problema. Dejaremos pues de lado el punto de si la doctrina vedántica de la no-dualidad puede ser considerada o no como «revelada por Dios», en el sentido específicamente cristiano de la expresión, limitándonos a mostrar que, al menos en un sentido amplio, no carece de credenciales para ser calificada de «no-humana». Retengamos tres de ellas: su perspectiva metacósmica, la «fe» que pide a quienes la siguen y la inanidad de todo medio «mundano» frente al Objetivo supremo que les propone. Si esto constituyera una credencial para el no-hindú, podríamos añadir el hecho de que ella misma se propone como «revelada», o, más precisamente, como «escuchada». Si esto no es una credencial, es en cualquier caso una razón para preguntarse y buscar, en la medida en que se pueda, si esta pretensión está fundada o no,

[8] *Núm* 11,27-29.

sin perder por otra parte de vista que hay revelaciones y revelaciones. Y podemos ya incluir en el *dossier* algunas palabras de Juan Pablo II que, antes de pasar a formar parte de una encíclica, no han podido dejar de ser cuidadosamente pesadas: «...la firmeza de la creencia de los miembros de las religiones no-cristianas *—efecto también del Espíritu de Verdad que opera más allá de las fronteras visibles del Cuerpo místico—* debería avergonzar a los cristianos, tan a menudo llevados a dudar de las verdades reveladas por Dios y anunciadas por la Iglesia»[9].

El carácter metacósmico o, si se prefiere, acósmico del *advaita-vâda* se deduce suficientemente de todo lo expuesto hasta aquí. He aquí, a este respecto, una declaración especialmente clara de Shankara: «La convicción inquebrantable de que *Brahma* es la única Realidad y de que el universo es ilusorio, es lo que se llama la discriminación (*viveka*) entre lo Real y lo irreal»[10]. Afirmación que «suena» monista si no se tiene presente que *Brahma* es el Infinito, de manera que exige ser parafraseada así: «La convicción inquebrantable de que sólo el Infinito es *a Se* (o, más bien —no siendo el Infinito susceptible de ser caracterizado positivamente—, *non-ab alio*) y que lo finito (como lo indefinido, que no es sino su desarrollo) es ilusorio como tal con respecto al Infinito, es lo que se denomina la discriminación entre lo Real y lo irreal». Las fórmulas de este tipo exigen por otra parte ser equilibradas y esclarecidas por otras del mismo autor, que las completan y, en alguna medida, las corrigen. Al inicio de este capítulo hemos citado el versículo 230, donde se dice que el universo entero es efecto de *Brahma*. El empleo de la palabra «efecto» indica que el universo no es considerado como una no-entidad pura y simple. Podemos invocar igualmente en favor de esta interpretación el versículo 138, así concebido: «Aquél que está subyugado por la ignorancia toma erróneamente una cosa por lo que no es. Hay falta de discriminación cuando se ve una serpiente donde hay una cuerda. Pero graves peligros amenazan al imprudente que, equivocado por

[9] *Redemptor hominis*, n. 6. *Documentation Catholique*, t. 76 (1979), col. 304.

[10] *V.C.M.*, v. 20.

esta noción errónea, pone la mano sobre la serpiente. ¡Escucha, amigo! El hombre se carga de cadenas porque, en su locura, considera reales cosas que no tienen más que una existencia efímera». Dos puntos merecen aquí nuestra especial consideración: «real» no es ya lo opuesto a «irreal» o a «ilusorio», sino a «efímero», por una parte y, por otra, llevar la mano sobre la serpiente (ilusoria) entraña graves peligros (reales). La substitución de «ilusorio» por «efímero» merece que nos detengamos en ello más ampliamente.

*

Para relacionar las consideraciones que vendrán a continuación con lo que hemos dicho anteriormente con respecto al Infinito, podemos en primer lugar señalar que nada de lo que es finito puede ser por sí. Todo lo que es finito tiene necesariamente un origen, aunque éste sea intemporal, como en la hipótesis de una creación *ab aeterno*, o temporal, y se encuentra sometido a la condición temporal. Sólo el Infinito es sin principio y eterno. Pero, ¿qué es el tiempo? Tratemos de responder a esta pregunta, suponiendo que sea posible. Digamos en seguida que no consideramos aquí el tiempo en tanto que «medida de movimiento», según la definición clásica y un tanto exterior y «mecánica», sino en su fenómeno fundamental, la sucesión incesante de «ahoras» no adicionables (no se fusionan más que en mi psiquismo), incomposibles, excluyéndose uno a otro de manera que sólo uno *es* en cada uno de los momentos de mi vida, encerrando estrechamente a ésta en una especie de prisión angosta e inestable. No se puede dejar de citar aquí a san Agustín:

«Decimos "este año", pero ¿qué poseemos nosotros de este año fuera del día en que estamos? Pues, de este año, los días pasados están ya pasados, y los días por venir no están todavía aquí. Estamos en un determinado día y decimos "este año". Di más bien "hoy" si quieres hablar de algo presente... Pero, si dices "hoy", yo diría: considera otra vez que las primeras horas de este día han pasado y las horas por venir no están todavía aquí. Corrige pues y di "en esta hora". Pero, de esta hora, ¿qué posees? Algunos de sus momentos han pasado ya, los

momentos por venir no están todavía aquí. ¿"En este momento", dices? Pero, ¿qué momento? Mientras emites las sílabas, si pronuncias dos, la segunda no resuena hasta que la primera ha pasado. De esta misma sílaba, si es de dos letras, una no resuena más que si la otra ya ha pasado. ¿Qué posees pues de estos años?...»[11]

Si queremos que nuestro análisis de la sucesión temporal no corra el riesgo de parecer ininteligible, debemos advertir al lector acerca de una propensión natural del espíritu occidental y que consiste en imaginarse que a la distinción de sus conceptos correspondería una separación real en las cosas. Si se trata del tiempo, por ejemplo, tenemos tendencia a representárnoslo espontáneamente como una especie de realidad en sí, separable de lo que pasa (y de lo que somos). En esas condiciones, es casi inevitable que muchas cosas nos permanezcan selladas y no podamos ni siquiera verlas. Es seguramente legítimo e incluso necesario analizar, descomponer y distinguir, pero a condición de no dejarse engañar, y de vigilar cuidadosamente que la inteligencia, facultad del *ser*, y no la sola razón, que no conoce más que *relaciones*, no pierda el contacto con la *unidad* de lo real.

Con el solo fin de ilustrar estas últimas reflexiones, y aunque pueda parecer una digresión, no estará fuera de lugar decir aquí unas palabras sobre el famoso argumento de Zenón de Elea, Aquiles y la tortuga. El sofisma es conocido. De la manera en que las cosas se nos presentan, parece que Aquiles, lanzado en persecución de una tortuga, no podrá alcanzarla jamás. Es éste un tipo de problema, o, más bien, de pseudoproblema, típicamente griego que, pensamos, no llegaría nunca a «excitar la imaginación» de un semita. Para poner de relieve su carácter falaz, bástenos plantear esquemáticamente los datos: un corredor A, lanzado a la velocidad de 2 metros por segundo, va en persecución de otro, B, que no recorre más que un metro en el mismo lapso de tiempo. La distancia que los separa es de 2 metros. Se pretende demostrar que A no alcanzará nunca a B. En efecto, se argumenta, cuando A haya recorrido esos dos metros y haya llegado al punto primitivamente ocupado por B, éste se habrá alejado entre

[11] *In Ps.* 76,8.

tanto un metro. Cuando, nuevamente, A haya recorrido ese metro, B se habrá alejado de nuevo 50 centímetros. Recorridos esos 50 centímetros, B se encontrará a la distancia de 25 centímetros, y así sucesivamente, de manera que la distancia que separa a los dos corredores, disminuyendo siempre a la mitad, nunca llegará a ser nula. A no cogerá jamás a B.

¿Cómo no se ve que toda la fuerza aparente del sofisma deriva de que se olvida considerar el factor tiempo?

Debemos por tanto retomar nuestro enunciado introduciendo en él ese factor. Es evidente que el problema, tal como se plantea, supone que la velocidad de A y la de B permanecen constantes, es decir, que, en el tiempo de un segundo, la distancia recorrida por A será siempre de dos metros y la distancia recorrida por B de 1 metro. Lo que completa como sigue el enunciado: cuando, *en 1 segundo*, A haya recorrido los dos metros que le separan de B, éste se habrá alejado 1 metro. Cuando A haya recorrido ese metro, *en medio segundo, por tanto*, B habrá recorrido 50 centímetros. Cuando A haya recorrido esos 50 centímetros, *por tanto, en un cuarto de segundo*, B se habrá alejado 25 centímetros, y así continuamente. *Salta pues a la vista que a la serie indefinidamente decreciente de distancias corresponde una serie indefinidamente decreciente de tiempos*: 1 segundo más medio segundo más un cuarto de segundo, y así continuamente, de manera que, lo que prueba el razonamiento en realidad, es que A jamás podrá alcanzar a B... *en tanto no hayan transcurrido dos segundos.* Es casi increíble que esto haya podido pasarse por alto[12].

Retomemos ahora nuestras consideraciones sobre la sucesión. En cada uno de los momentos sucesivos del tiempo, *ahora*, existe el mundo (y, simultáneamente, en una eternidad sin sucesión que no es otra que Él mismo, Dios). Mundo y tiempo no son realidades separadas. No existe el mundo, por un lado, y, por otro, aparte del mundo, el momento presente. Hay un único existente que podemos denomi-

[12] Por supuesto, lo que aquí decimos vale únicamente para esta forma del sofisma, con exclusión de aquéllas en que la consideración del tiempo no internieve y no tiene que intervenir.

nar «el mundo-ahora». En cada uno de los minutos de mi vida, en este instante en que yo escribo estas líneas (en este instante en que soy leído), *nada más tiene existencia*. El «mundo-del-ahora-precedente» ha pasado, ha desaparecido, se ha desvanecido en el «mundo-del ahora-presente» que acaba de sucederle. Puedo ponerme a buscarlo, ir a donde quiera, y puedo estar seguro de que no lo encontraré en ningún lugar. *No existe*. Incluso su recuerdo, que es su huella en mi memoria, es un recuerdo *presente*, una parte del «mundo-ahora» del que me está absolutamente prohibido escapar (a no ser *perpendicularmente al tiempo, por la puerta estrecha del instante presente que abre directamente a la eternidad*), y que, a su vez, *pasará* totalmente, que está pasando —porque el «*ser-pasando*» es su esencia misma— reemplazado por un nuevo «mundo-ahora» que le sucede sin la menor solución de continuidad, y así indefinidamente. Lo que aquí decimos del mundo en general vale también, por supuesto, del «hombre-en-el-mundo», que podemos llamar, según el nombre que le es dado por Jesús en el transcurso de su entrevista nocturna con Nicodemo, «el que nace de la carne». Citemos ahora a Plutarco: «el hombre de ayer está muerto, pues está muerto en el hombre de hoy (y el hombre de hoy está muriendo en el hombre de mañana)»[13].

Vemos que no se trata de consideraciones sobre la «brevedad de la vida»: *La vida no es ni larga ni breve: no disfruto de ella más que un momento cada vez. Mi vida es este momento presente*. De ahí ese sentimiento que a veces experimentamos, por poco que nos detengamos para mirar en nosotros y a nuestro alrededor, de *comenzar a existir ahora*, de *ser* por primera vez y, al mismo tiempo —extrañamente— de *no haber nacido nunca*. La significación exacta de esta «impresión» la veremos más tarde, cuando hablemos de la «pseudo-aseidad», pero podemos decir desde este momento que esto no suprime en nada, en nuestra vida, la continuidad; ahora bien, como diría un budista, es una «continuidad sin identidad». *La identidad no se sitúa en este nivel del existir temporal*:

[13] Citado por A. K. Coomaraswamy, *Temps et Éternité*, París, Dervy Livres, 1976, pág. 73 [*El tiempo y la eternidad*, Madrid, Taurus, 1981].

Podemos mencionar a este respecto la doctrina sufí de la «renovación de la creación en cada soplo (divino)» que, a pesar de grandes diferencias de forma, coincide en el fondo con las enseñanzas hindúes sobre el verdadero Sí. He aquí cómo lo expone aquél al que el sufismo tiene por el mayor de los maestros espirituales (*ash-sheikh al-akbar*), Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî: «El hombre no se da cuenta de que no es y de que es de nuevo a cada "soplo" (se trata de la *expiración* divina que "dilata" los mundos a partir de su estado de no-manifestación). Y si digo "de nuevo" no pienso en ningún intervalo temporal, sino en una sucesión puramente lógica. En la "renovación de la creación a cada soplo", el instante de aniquilación coincide con el instante de la manifestación de lo semejante»[14]. Este pasaje es comentado así por al-Qashânî: «No existe intervalo temporal entre la aniquilación y la remanifestación, de manera que no se percibe interrupción entre dos creaciones análogas y sucesivas, y la existencia parece así homogénea... En tanto que el hombre es una posibilidad de manifestación, pero que no ve aquello que le manifiesta, es pura ausencia (*'udum*, "ausencia", "no-existencia"); por el contrario, en tanto que recibe su ser de la irradiación (*tajallî*) perpetua de la Esencia, él *es*»[15]. Es así fácil de comprender que la irradiación de la que aquí se habla es lo mismo que la «luz solar» del simbolismo hindú que hemos expuesto en el capítulo primero.

Hemos advertido anteriormente que el «mundo-del-momento-precedente» no existe en el «mundo-ahora». Podemos añadir ahora que el «mundo-ahora», que está pasando, no tiene tampoco existencia. Es en efecto un *pasado* por venir y, si puedo expresarme así, un futuro *pasado*. Ahora bien, como escribe Gaudapâdâcharya, «lo que no tiene existencia antes y después no existe tampoco ahora». Se comprende así cómo, en la perspectiva vedántica, «irreal» o «inexistente» y «efímero» pueden ser efectivamente idénticos. *Es importante sin embargo no confundir «lo que pasa» y el «presente»*, como si nada existiera en realidad. El tiempo que connota irrealidad no es sino la con-

[14] *La Sagesse des Prophètes*, París, Albin Michel, 1974, págs. 152-153. Traducción y notas de Titus Burckhardt.

[15] Ibíd., pág. 153, nota 1.

dición de lo que *pasa*. Ésa es la razón de que el verbo «pasar» nos parezca el más apto para designar cada una de las tres «partes» del tiempo que el lenguaje ordinario llama pasado, presente y futuro. Diríamos pues que el mundo, entendido como el conjunto de las cosas *que pasan*, es en primer lugar lo que debe «pasar» (es el «por-venir»), que, además, «pasa», *y no es presente*, y que es por último «pasado». *Por lo tanto, el presente no es parte del tiempo*[16]. No es «de este mundo». Por eso hemos tenido cuidado en precisar al comienzo de estas reflexiones que en cada uno de los momentos del tiempo, existe el mundo y, simultáneamente, en una eternidad sin sucesión que no es distinta a Él mismo, Dios. El verdadero presente es, en efecto, el de la eternidad. *No pasa*. No es sino porque pasa por lo que se habla de sucesión, de tiempo por tanto.

Praeterit enim figura hujus mundi, hace decir al Apóstol la Vulgata latina[17], «pues pasa la figura de este mundo», pero nos parece que el pensamiento del Apóstol es mucho más profundo y va mucho más lejos. No le vemos muy lejos de admitir, como hará Shankara, una verdadera equivalencia entre «irreal» y «efímero». En efecto, el término traducido en la Vulgata por *praeterit* es παράγει, y debe observarse que el verbo παράγω, empleado transitivamente, tiene igualmente el sentido de «seducir», «equivocar», «engañar». Por otra parte, la palabra σχῆμα, que traduce por *figura*, tiene también el sentido de «exterior», «apariencia» e incluso de «falsa apariencia». La relación de estos dos términos invita, sin forzar el texto, a traducir: «Es engañosa la apariencia de este mundo», lo que, por lo demás, parece más en continuidad con lo que precede, donde san Pablo exhorta a los discípulos de Jesucristo a no dejarse llevar por las apariencias y a «usar del mundo como no usándolo». Podemos observar igualmente que el pasaje está en armonía con lo que dice en otros lugares[18] de nuestro

[16] Cf. Boecio, *De Trinitate*, cap. IV: *Nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem*, «El ahora que fluye constituye el tiempo, el ahora que permanece constituye la eternidad», que cita a santo Tomás, *Sum. Teol.*, IaP, Q. X, a. 2.

[17] *1 Cor* 7,31.

[18] *Rom* 8,20.

mundo sometido a la «vanidad» (ματαιότητι), sobre todo si seguimos a algunos lingüistas para quienes el griego μάτη, «cosa vana», estaría emparentado con el latín *mentiri*.

Hemos dicho que era necesario guardarse de confundir el presente y *lo que pasa*. Es precisamente contra esta ilusión contra lo que el Apóstol previene a sus corresponsales. Hemos comparado igualmente el momento presente con una prisión angosta. Digamos ahora de manera más explícita (pues hemos hecho ya una breve alusión a ello) que es también el «lugar» (y el único lugar posible) de nuestra liberación, siendo el lugar mismo de lo eterno, el único que es verdaderamente «instantáneo» (*instans*) y no supone ninguna sucesión, por tanto, ninguna «aniquilación». «Es *ahora* el momento favorable» dice san Pablo[19]. Se debe observar que el Apóstol emplea aquí la misma palabra καιρός de la que se había servido al inicio de su exhortación a usar del mundo como si no se usara: «Tempus (ὁ καιρός) *breve est*[20]. Καιρός designa, en efecto, no el tiempo en general, sino el momento y, muy particularmente, el momento favorable, la ocasión. La «ocasión» de la salvación es angosta, estrecha (συνεσταλμένος), como *lo-que-pasa*, encerrado entre el porvenir y el pasado. Hay que captarlo al «pasar», y se podría decir de forma muy precisa que *el momento presente es «la Pascua del Señor»*[21]. Están ahí los fundamentos de toda una «espiritualidad del momento presente» cuya profundidad generalmente apenas se imagina. «Tened cuidado, escribe Nicolás de Cusa, que el lugar del Tiempo es la Eternidad, es decir, el Instante o también el Presente»[22]. Y podemos recordar aquí el mito de las Symplégades (del griego συμπληγάς, «que se entrechocan»), las dos rocas situadas a la entrada del Bósforo en el Puente Euxino, y que se decía se acercaban para aplastar a los navíos que se aventuraban a pasar entre ellas[23]. Las Symplégades representan el porve-

[19] *2 Cor* 6,2.

[20] *1 Cor* 7,29.

[21] Cf. *Éx* 12,11.

[22] Sermón «Où est le nouveau-né», pág. 467.

[23] A. K. Coomaraswamy, *Temps et Éternité*, cit.

nir y el pasado entre los que debe pasar *instantáneamente* cualquiera que se apresure hacia el presente de la eternidad. El *paso* de la «carne» al «espíritu» es realmente instantáneo, lo que santo Tomás señala expresamente[24]. Detenemos aquí estas necesarias consideraciones, exigidas por la equivalencia de lo «efímero» y lo «irreal», para continuar nuestra exposición.

*

Aunque, como diremos pronto, desde el punto de vista del Infinito (si es que esta expresión tiene un sentido), el «ilusionado» es él mismo la «ilusión», no es menos cierto que, desde el punto de vista de los seres que somos en nuestro estado presente de manifestación, es imposible tener por «irreal» sin más el mundo que nos rodea, o a uno mismo, pues entonces no habría nada de lo que hubiera que liberarse, ni tampoco, a decir verdad, *nadie para hacerlo*. Ahora bien, es un hecho, por el contrario, que la principal virtud exigida al aspirante a la liberación es el deseo ardiente de ser liberado (*mumukshutva*)[25]. Sería pues muy equivocado hacer del no-dualismo una especie de quietismo oriental. Subraya con fuerza el no-dualismo la imposibilidad de «realizar» la Identidad Suprema sin una energía espiritual, una determinación, un coraje moral (*titikshâ*)[26] de los que sólo un reducido número de personas son sin duda capaces. Lejos de dar a entender que el Objetivo supremo podría ser alcanzado a buen precio (aunque se encuentre muy próximo), no deja de denunciar las innumerables dificultades que se acumulan ante el aspirante, o, mejor, *en él*. Está —ya nos hemos referido a la expresión tradicional— «sobre el filo de la navaja», y el ardor con el que debe tender hacia la liberación es comparado con el ímpetu del hombre que, con la cabellera en llamas, se arroja a un estanque. Otra imagen, no menos

[24] *Sum. Teol.*, IaIIae, Q. 113, a. 7, *utrum justificatio impii fiat in instanti vel succesive* (si la justificación del impío se opera instantáneamente o en modo sucesivo).

[25] *V.C.M.*, v. 27.

[26] Ibíd., v. 24.

sorprendente, compara la paciencia de la que es preciso dar prueba a la del pájaro que se hubiera empeñado en vaciar el océano empapando en él la extremidad de sus alas, yendo luego a escurrirlas a la orilla. Todo esto muestra que si, desde el punto de vista de la Realidad Infinita, no puede haber ni esclavo ni servidumbre, desde el punto de vista que es ahora el nuestro sería, en cambio, insensato considerar «ilusorios» los esfuerzos que hay que desplegar para alcanzar el objetivo, entendiéndose sin embargo que alcanzado éste, aparecerá entonces con claridad que la «criatura», reconocida como «ilusoria», no habrá tenido parte alguna, *porque la realización no es una posibilidad de la criatura.*

Todas estas aparentes incoherencias proceden de que las cosas, aun permaneciendo lo que son en sí mismas, son susceptibles de ser consideradas según diferentes puntos de vista, lo que, por supuesto, deforma las perspectivas y desplaza los planos, cuando se pasa de un punto de vista a otro. Hay ahí algo muy importante y sobre lo que debemos detenernos.

Es imposible interpretar correctamente un texto, sea por otra parte oriental u occidental, que enuncie un juicio sobre el grado de «realidad» de lo creado, si la perspectiva general de la que surge no ha sido primero determinada con precisión. Considérese esta observación como importantísima. No tenerlo en cuenta hace que muchos, ya sean partidarios o adversarios de la doctrina de la no-dualidad, se expongan a lamentables equivocaciones. Distinguiremos tres puntos de vista principales.

En primer lugar, está el punto de vista de la criatura, al que podemos calificar de «natural» en todos los sentidos de la palabra. Considera todo lo creado en su consistencia propia y su existencia concreta. Lo creado aparece entonces como ocupando en alguna medida un grado intermedio entre el Creador del que recibe su *ser* y la «nada» de la que parece haber salido. Así considerado, se presenta como una (imposible) mezcla de ser y no-ser (en el sentido privativo). Es el reflejo que, aun participando en algún grado de la realidad del objeto que «representa», no tiene sin embargo de él más que la vana apariencia. Su «realidad» es esencialmente ambigua. No es por

sí mismo, ni es permanente, estando toda su realidad fuera de él. Dos versículos ya citados del *Viveka-chûdâ-mani* traducen esta forma de ver, el versículo 230: «El universo entero no es más que el *efecto* de *Brahma*, la Realidad única... el mundo no existe *independientemente* de Eso», y el versículo 138: «El hombre se carga de cadenas porque, en su locura, mira como reales cosas que no tienen más que una *existencia efímera*».

El segundo y tercer punto de vista son opuestos uno al otro, y se sitúan, por decirlo así, simétricamente a una y otra parte del primero. Uno ve las cosas a partir de Dios, el otro a partir de la «nada». El «punto de vista de Dios» se desdobla a su vez según que los seres sean vistos, bien fuera de Él como «proyecciones» y «expresiones» de Él mismo (lo que es todavía una visión «dual» de la realidad), bien, más profundamente, en la unidad y la simplicidad de su Esencia. Decimos que este punto de vista (si es que está permitido hablar de punto de vista en este último caso) es más profundo porque traduce de forma menos inadecuada la Realidad Última. Dios, en efecto, no conoce a los seres «desde el exterior» (lo que realmente no tiene ningún sentido para Dios), en su existencia aparentemente extra-divina, sino en su Principio y su Verdad, que es Él mismo. A este último punto de vista (el «segundo punta de vista de Dios») se le puede hacer corresponder el versículo 226 del *Viveka-chûdâ-mani*: «*Brahma* es la Unidad Suprema, la Única Realidad, puesto que no existe nada más que el Sí. Para quien haya realizado la Verdad de las verdades, ¿puede haber una entidad distinta de *Brahma*, una entidad independiente de *Brahma*?»

A propósito de este punto de vista, querríamos hacer una observación que nos parece importante: si es cierto, como enseña santo Tomás —y así debe ser— que Dios ve las cosas no en sí mismas, en su *esse* «exterior» de criaturas, sino en Él, en su Esencia, *non in ipsis, sed in seipso; inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso*[27] (no en ellas mismas, sino en Él, en tanto que su Esencia contiene la semejanza de todo lo que es distinto a Él); entonces, ¿cómo pueden afirmar algunos que las cosas son más verdaderamente ellas mismas en su *esse* creado que en el pensamiento divino (dicho de otro modo, que en su *esse* increado, ya que *creatura in Deo est ipsa essentia divina*: la criatura en Dios no es otra cosa que la Esencia divina misma)[28]? ¿No equivale esto a atribuir una cierta imperfección o inadecuación al conocimiento *per similitudinem* que Dios tiene de ellas, comparado con el conocimiento, por decirlo así, al mismo nivel y «tal como son», que de ellas tienen las otras criaturas? Por eso, situándonos en el punto de vista de la metafísica pura, decimos que la *verdad* de las criaturas está en Dios, que fue igualmente la manera de ver del maestro Eckhart; *Dios es la Verdad*.

Por último, el tercer punto de vista considera los seres creados no «en ellos mismos», como hacía el primero, ni en Dios como el segundo, sino en lo que serían reducidos a sí mismos (si es que se puede hablar así en estas condiciones); *Dios excluido*. En una palabra, lo que subsiste del reflejo, quitado el objeto, a saber, *nada en absoluto*. Es en ese sentido en el que hay que entender el *purum nihil* del maestro Eckhart, condenado en razón de su ambigüedad, pero que, situado en su contexto, se revela perfectamente ortodoxo. El maestro Eckhart sólo tuvo la culpa (suponiendo que haya culpa en ello), de querer conmocionar y sacudir enérgicamente a su auditorio con vistas al cambio interior de la *metanoia*, de usar fórmulas abruptas y contundentes, y esto es lo que hace aquí: *Omnes creaturae sunt unum purum nihil: non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil* (Todas las criaturas son una pura nada: no digo que sean poca cosa o sean algo, sino que son una pura nada). En el capítulo primero dijimos que el mal no tiene ser. Podemos decir ahora que el pecado consiste precisamente en vincularse (o en pretender vincularse) al «ser propio» de lo creado, *Dios excluido*, es decir —en la medida en que la cosa sea posible— a ese *purum nihil* del que habla Eckhart, que lo explica con la mayor claridad: «Lo que no tiene ser es nada. Las criaturas todas no tienen ser, *pues su ser*

[27] *Sum. Teol.*, IaP, Q. 14, a. 5.

[28] *De potentia*, 3,16.

depende de la presencia de Dios[29]. Si Dios se alejara un instante de todas las criaturas, éstas se volverían nada. He dicho en ocasiones, y es cierto, que aquél que añadiera el mundo entero a Dios no tendría más que si tuviera a Dios solo. Todas las criaturas, sin Dios, no tienen más ser que el que tendría un mosquito sin Dios, exactamente, ni más ni menos»[30].

Ésa es la perspectiva más habitual de Shankara, aquélla que refleja especialmente el versículo 20 ya citado del *Viveka-chûdâ-mani*: «La inquebrantable convicción de que *Brahma* es la única Realidad y que el universo es ilusorio, es lo que se llama la discriminación entre lo Real y lo irreal». Hemos dicho que este punto de vista era simétrico en relación a lo que hemos llamado el «primer punto de vista de Dios». Esta simetría podría traducirse de la siguiente forma: así como, desde el punto de vista de Dios, no hay más *ser* por el hecho de que se incluya o se excluya la creación, del mismo modo, desde el punto de vista de la «nada», no hay en ella menos *nada*, por el hecho de que se incluya o se excluya la creación (*Dios exceptuado*). ¿Es necesario decir que este último «punto de vista» no responde en realidad a nada?

Siendo así las cosas, siempre se podrá, según el punto de vista adoptado, bien considerar la creación en tanto que «exterior» al Creador, bien como contenida eternamente en Él, que es su Principio y su

[29] No otra cosa dice santo Tomás y, lo que es muy notable, emplea para hacerse comprender la imagen del rayo solar: *Hunc autem effectum (i.e. esse) causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt sed quamdiu in esse conservantur: sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse tamdiu oportet quod adsit ei* (Dios causa este efecto en las cosas, no sólo cuando comienzan a ser, sino también en tanto que son conservadas en el ser, como el sol causa la luz en el aire todo el tiempo que el aire permanece iluminado): «En tanto que una cosa tiene ser, es necesario que Dios esté presente a ella» *Sum. Teol.*, IaP. Q. VIII, a. I. También en nuestros días el Vaticano II: «La criatura sin el creador se desvanece» (*Gaudium et Spes*, 36,3). ¿No es notable que esta afirmación se encuentre precisamente en un documento en el que se está de acuerdo en decir que es como la carta de la «apertura al mundo»?

[30] *Sermon Omne datum optimum*, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, París, Seuil, 1974, pág. 65.

Fin, como también su Verdad actual y permanente. Si se adopta el primer punto de vista, habrá que cuidar de no dejarse engañar por el carácter en alguna medida metafórico de las nociones «exterior» e «interior» cuando son aplicadas a Dios o a la relación de los seres con Dios. Entendidas en sentido literal, designan en efecto cualificaciones espaciales, *por tanto creadas*, cuyas *posibilidades* están sólo en Dios (y son Dios) más allá de cualquier modo humanamente concebible *y sin contrariedad*. Es por ello por lo que, si se adopta el segundo punto de vista, según el cual las criaturas son vistas en Dios, se cuidará de transponer los seres «fuera» de las condiciones de existencia que les son propias en tanto que criaturas, y de considerarlas en Dios «en condición de Dios». Ahí, en su Verdad permanente y su Identidad transcendente, permaneciendo o, más bien, reencontrándose como Sí mismo, los seres no son realmente distintos unos de otros, ni realmente diferentes, ni realmente múltiples, sino Realidad perfectamente simple e inmutable, increada y eterna, necesaria y divina, sin la menor pérdida real (salvo aquélla, aparente, de su «finitud»), sino al contrario, en la plenitud de su Ser, no afectados por el carácter aparentemente extra-divino de su *esse* creado, como el sol no es afectado por su reflejo, ni la cuerda por la forma de la serpiente que se le superpone. Podemos citar de nuevo a Nicolás de Cusa: «Quién comprenderá esta simplicidad de la Unidad infinita, infinitamente antecedente a toda oposición, donde toda cosa está envuelta al margen de toda composición, donde no entran ni alteridad, ni diversidad, donde el hombre no difiere del león, ni el cielo de la tierra, donde sin embargo todas las cosas están presentes de la forma más verdadera, no en su finitud, sino constituyendo esa Unidad que las envuelve»[31].

Después de esta digresión sobre los diversos puntos de vista desde los que puede considerarse lo real, a la que nos hemos visto empujados por el «acosmicismo» de Shankara, continuamos el examen de las credenciales de la doctrina vedántica para ser calificada de «no-humana». Seremos mucho más breves para las dos últimas, y podemos ahora señalar que las tres prerrogativas que hemos enumerado

[31] «Del Nombre divino y de la teología afirmativa» en *La docta ignorancia*.

corresponden respectivamente a los órdenes del ser, lo verdadero y el bien.

La segunda, en efecto, es la credencial intelectual. No es más que la simple consecuencia de la primera. Siendo la Verdad transcendente, y no siendo consideradas las cosas verdaderamente reales «en sí mismas» (puesto que toda su realidad está en Dios), todo el conocimiento que podemos tener de las cosas no será nunca más que el conocimiento de una ilusión. Es pues radicalmente impotente para hacernos conocer la verdadera Verdad. Estando todo el conocimiento humano, sea de orden científico o de orden filosófico, enraizado en la experiencia (sensible o psíquica), utilizando y manipulando la lógica filosófica los datos, es evidente que no tienen medida común con la Verdad transcendente, y por tanto no pueden más que hacerse aquí a un lado ante un medio verdaderamente adecuado, la «fe» (*shraddhâ*), lo único que permite aprehender lo Real. Eso es lo que afirma expresamente Shankara: «Adherirse mediante un acto deliberado del entendimiento, y por la enseñanza del maestro espiritual, a la Verdad tal como está expuesta en las Escrituras es lo que los sabios designan por el término «fe», *y por la fe se aprehende lo Real*»[32]. Después de todo lo que hemos expuesto, apenas es necesario precisar que sólo abusivamente podría hablarse aquí de «fideísmo».

Por último, tercera credencial: puesto que sólo el Infinito es absolutamente real y nada hay fuera de él, o, más bien, como ya hemos subrayado, no hay en él ni exterior ni interior, al ser sin partes exteriores ni interiores, ninguna aproximación, ningún conocimiento, ninguna asimilación son posibles *desde fuera*. El mismo «supra-naturalismo» planteado en el plano del ser, y después en el del conocimiento, se encuentra inevitablemente en el plano de la «realización» efectiva: la «gracia» (*kripâ*) responde necesariamente a la «fe» (*shraddhâ*). «Nada, afirma Shankara, puede cortar esos lazos, si no es la maravillosa espada del Conocimiento, forjada por la discriminación, *cuando su filo ha sido afilado por la Gracia divina*»[33].

[32] *V.C.M.*, v. 25.

[33] Ibíd., v. 147.

Hemos hablado de «supra-naturalismo». Debemos ahora explicarnos brevemente sobre ello. Pensamos que el término «sobrenatural» es demasiado específico de la teología cristiana, donde reviste un sentido muy preciso y, por decirlo así, técnico, para poder ser aplicado, incluso después de muchas precauciones y explicaciones, a formas de considerar las cosas enteramente extrañas a ésta. Recordemos brevemente el origen histórico de esta idea, que aparece y se define correlativamente en relación a la de «naturaleza», tal como la elaboró la filosofía clásica griega. Ahora bien, —y es algo muy conocido, pero de lo que a menudo se omite sacar todas sus consecuencias— el punto de vista de la filosofía, si se quiere mantener el sentido propio y preciso del vocablo, es un punto de vista esencialmente «profano», que nació en el mundo heleno exclusivamente, en una época por otra parte bastante tardía, y que no tiene equivalente exacto en otras formas de civilización, donde la idea de que pueda existir un conocimiento y una realidad «independientes» no puede ser juzgada más que como una prueba de ignorancia y de incomprensión pura y simple.

Reservando pues el empleo de la palabra «sobrenatural» a lo que incumbe exclusivamente a la perspectiva teológica cristiana, hablaremos aquí preferentemente de lo «supra-natural», y diremos que, desde el punto de vista del *advaita-vâda, el orden supra-natural se identifica estrechamente con lo «Real»*, siendo el orden de lo que podemos llamar lo «natural» el de lo «ilusorio», lo «profano», en una palabra, de la «ignorancia». Sin duda hay que incluir en este orden supra-natural, y como extensión de éste, todo lo que, en el «mundo del hombre», se presenta como una manifestación directa de lo supra-natural puro y como camino que conduce hacia él, todo lo que, en suma, expresa la palabra «tradición» en el sentido que hemos indicado y que incluye su origen «no-humano» (*apaurusheya*), garantía de su eficacia. Diremos entonces que los elementos de la tradición así entendida son, por una parte, la escritura «revelada», o, con más precisión, «oída» (*shruti*), es decir, procedente de una inspiración o de una intuición directa asimilada a una audición, y, por otra parte, lo uno unido inseparablemente a lo otro, el *guru* y el *mantra*. Y

añadiremos que este conjunto juega aquí, *mutatis mutandis*, un papel análogo al de los sacramentos en la vida cristiana, teniendo su carácter propio y su originalidad. Debemos decir, por otra parte, que este orden de consideraciones escapa demasiado a menudo al individualismo y al «naturalismo» práctico de la gran mayoría de nuestros contemporáneos.

Parece difícil sobreestimar la importancia del papel del *guru* en la espiritualidad de la India. Sin duda, sea *jñânin* o *bhakta*, shivaíta o visnuita, no hay ningún hindú que no sepa que el verdadero *guru* (*sad-guru*) es el *guru* interior, es decir, según la perspectiva propia de cada uno, el Sí verdadero (*Âtmâ*) o tal o cual aspecto más o menos particularizado de la Divinidad (*ishta*). Pero, en general, todos admiten, si no la necesidad, al menos la gran utilidad y conveniencia del *guru* exterior. Lo buscan con ardor y perseverancia hasta que, creyendo haber encontrado a aquél que les fue divinamente destinado, se unen a él y se consagran más o menos completamente a su servicio. El *guru* humano y exterior no tiene otra razón de ser que la de conducir al *Guru* divino e interior, con el que por otra parte está identificado. Es así como el tratado *Viveka-chûdâ-mani* de Shankara se abre con una invocación a *Govinda*, dirigiéndose inseparablemente a su propio *guru*, Govindapada, y al propio *Govinda* divino, es decir, a *Krishna*, *avatâra* de *Vishnu* y *Guru* de *gurus*. Podemos advertir de paso que se encuentra también algo análogo en el cristianismo, donde la Regla de san Benito se abre igualmente por la exhortación de un «padre» que puede ser y es sin duda a la vez el patriarca de los monjes y el Padre de los cielos. El tratado de Shankara termina con un «canto al *guru* (*guru-gîtâ*)» que afirma expresamente que «el *guru* es *Brahmâ*, el *guru* es *Vishnu*, el *guru* es *Shiva*. En verdad, el *guru* es el supremo *Brahma*... Es por su gracia (*kripâ*) por la que el aspirante puede realizar a Aquél que penetra todas las cosas, móviles o inmóviles, del universo... Es él el *Âtman* supremo... Es en el *guru* donde el universo ha comenzado, pero Él es sin comienzo. El *guru* es la Divinidad más alta. Nadie es superior al *guru*... Es Él quien proporciona los *mantras* védicos tales como: Tú eres Eso...»

Reservado con gran frecuencia al Maestro divino o humano, el término de *guru* se extiende a veces hasta designar todo lo que, en un grado u otro, es portador de una enseñanza (y de una «gracia» correspondiente) de orden espiritual, como atestigua, por ejemplo, el versículo 76, que enumera entre esos «instructores» al gamo, el elefante, la mariposa, el pez o la abeja. Igualmente, la *Uddhava-gîtâ*: «Yo tengo numerosos instructores, oh Rey, y he recurrido a todos ellos haciendo uso de la inteligencia. Ha sido en mis recorridos por el mundo como he adquirido esta sabiduría, porque he prestado oído a todos los mensajes que me transmitían mis instructores»[34]. La misma concepción se encuentra en el Tíbet, donde Milarepa afirma: «Este vaso de tierra que era mi única riqueza, al romperse se ha hecho ahora un *guru*, pues ha expuesto un admirable discurso sobre la impermanencia»[35].

Al desarrollar con cierta amplitud estas consideraciones relativas a los elementos que podemos calificar de «tradicionales», hemos querido llamar la atención sobre un aspecto del hinduismo a veces demasiado olvidado. La afirmación de que el Oriente se desinteresa de todo lo que no es «pura espiritualidad», que su doctrina está, como se dice con frecuencia, «desencarnada», es corriente en Occidente. Ahora bien, si, indudablemente, eso puede tener un sentido aceptable, la forma en que habitualmente se entiende no siempre corresponde a la realidad. Hay lugar, hasta en el no-dualismo más radical, para eso que podríamos llamar, de forma puramente indicativa y analógica, repitámoslo, un «orden sacramental», es decir, un conjunto de *signos* y de *medios* considerados eficaces que, perteneciendo al dominio de la existencia cotidiana y apoyándose en ella, son considerados *expresión* y *vehículo* de una Transcendencia.

Para terminar con este orden de consideraciones, señalaremos todavía que son a menudo aquéllos que reprochan al Oriente el carácter supuestamente «desencarnado» de su espiritualidad quie-

[34] *Uddhava-gîtâ*, II,32; citado en *V.C.M.*, pág. 21.

[35] *Vie de Milarepa*, París, Adrien Maisonneuve, 1955, pág. 260. [Hay traducción española]

nes, sin dar la impresión de preocuparse por la falta de lógica de su posición, critican la importancia, excesiva a sus ojos, que se otorga a técnicas psicosomáticas como las del *yoga*, cuya finalidad por otra parte en general desconocen, del mismo modo que critican también su «idolatría», cuyo carácter «metodológico» y en alguna medida «provisional» son incapaces de comprender, carácter atestiguado sin embargo por textos hindúes tradicionales, como éste: «Es para ayudar a la oración contemplativa de los adoradores por lo que se ha dado forma a ese *Brahman* que es puro espíritu, transcendente, simple, inmaterial»[36]. Se nos permitirá sugerir, a este respecto, sin pretender escandalizar a los cristianos, que quizás la «idolatría» (y entendemos por ello la multiplicación de los «dioses» y la de sus representaciones materiales o mentales) podría desempeñar en el hinduismo un papel análogo, teniendo siempre en cuenta las profundas diferencias de mentalidades, al que desempeña en el cristianismo una cierta voluntad de «encarnación», entendida en un sentido muy amplio, como una «condescendencia» (no decimos una «complacencia») divina respecto a las múltiples debilidades inherentes a la condición humana; en resumen, quizás un papel «propedéutico» y casi pastoral. Y añadiremos que podría suceder que ese papel fuera reconocido y asumido en la India de una manera mucho más consciente y deliberada de lo que estaríamos dispuestos a admitir en el Occidente cristiano. Sea lo que fuere lo que se piense sobre este punto, sería en cualquier caso completamente abusivo, creemos, el asimilar pura y simplemente la «idolatría» hindú a alguna de las formas de idolatría con que los judíos, y después los cristianos, pudieron encontrarse en Palestina y en todo el Imperio romano. A este respecto, citaremos otro texto hindú tradicional que no se suele comentar: «Oh Señor del universo, perdona la triple falta que mi impotencia me ha hecho cometer: a Ti, que estás más allá de toda forma, mi contemplación ha dado una forma; mis alabanzas han hecho olvidar tu carácter inefable; mis peregrinaciones hacia los lugares y templos sagrados han destruido tu omnipre-

[36] Raghunandana, *Traité sur la consécration des statues.*

sencia»[37]. Los cristianos no pecarían de imprudentes si se inspiraran en textos semejantes para hacer de ellos en ocasiones el objeto de sus meditaciones.

Para cerrar este capítulo dedicado al carácter supra-natural de la doctrina del Vedanta y, al mismo tiempo, para establecer el vínculo con el capítulo siguiente, volvamos un momento al *guru*. Hemos recordado que la única razón de ser del *guru* humano y exterior era la de conducir al *Guru* divino e interior al cual se identifica y que es el verdadero Maestro espiritual. *No existe en efecto más guru que el Verbo divino*: «No tenéis más que un solo Maestro, el Cristo»[38]. Es por ello por lo que hemos oído afirmar a Shankara que «es en el *guru* donde el universo ha tenido su comienzo, pero Él es sin comienzo», lo que nos da ocasión de replantear aquí la pregunta que formulábamos ya al finalizar el capítulo primero: la fe en un *guru*, identificado con el Verbo divino y venerado como el aspecto humano de Éste, ¿puede ser tenida por una fe implícita en el Verbo hecho Hombre?

El verbo divino (*shabda-brahma*) es el Sonido primordial (*pranava*), la Sílaba sagrada Om (*Om-kâra*), Lugar y Principio de toda manifestación (o creación) como de toda Revelación (o audición). No hay, en última instancia, función verdaderamente «magistral» que no sea en realidad una efusión y una participación de Su divina autoridad: «Este soberano esplendor que confiere la iluminación del Sí, lo he recibido de la suprema majestad de Tu gracia. ¡Saludos a Ti, oh glorioso Instructor! Ser de noble corazón ¡saludos y saludos sin fin! Oh mi *Guru*, eres Tú quien, en un impulso de compasión, me has despertado de mi torpeza, y así has asegurado definitivamente mi salvación. En un sueño interminable, erraba al azar, perdido en esta selva del nacimiento, la decrepitud y la muerte, que la ilusión ha creado. Desde hace mucho tiempo, me encontraba atormentado por aflicciones sin cesar renacientes, y un tigre, el sentido del *ego*,

[37] Este texto, igual que el precedente, es citado por el padre Fallon, *Cahier de la Pierre-qui-Vire*, 43.

[38] *Mt* 23,10.

me perseguía sin piedad. ¡Saludos a Ti, oh Príncipe de los *gurus*! ¡Tú, cuya grandeza no podría expresarse! ¡*Tú eres eternamente idéntico a Ti mismo, y Te manifiestas como universo*! ¡Me postro a Tus pies!»[39]

[39] *Viveka-chûdâ-mani*, vv. 517-519. Se habrán observado las semejanzas de este pasaje con el primer Canto de la Divina Comedia, donde el poeta, errante en el bosque salvaje (*selva selvaggia*), se ve impedido a salir de él por una pantera, un león y un lobo.

CAPÍTULO V

«Quién soy yo»

«¿Quién soy yo?» Son las palabras de Moisés a Dios, que acaba de manifestarse en la zarza, en el monte Horeb: «¿Quién soy yo para ir a Faraón?»[1] Viene a continuación[2] la petición del Nombre divino, como para sugerir la existencia de un lazo misterioso entre la identidad del hombre y la Identidad de Dios. Es como si la Palabra viva del Padre, Su Verbo, por el que revela perfecta y totalmente Su identidad («Quien me ha visto, ha visto al Padre»[3]), fuera un cuestionamiento de las falsas identidades del hombre. Al «¿quién soy yo?» de Moisés responde el «Yo seré —o *Yo estoy* (*Ehyeh*)— contigo» de Dios. Es ya el Emmanuel, y los Padres vieron en general en el acontecimiento de la «zarza en llamas» una manifestación personal del Verbo. Los maestros hindúes que conocen la Biblia atribuyen a este pasaje una importancia capital. Ramana Maharshi gustaba señalar que «Yo soy el que soy» era la única frase impresa en mayúsculas en la Biblia.

El lector que haya tenido la paciencia de seguirnos hasta aquí, y que haya observado con qué constancia hemos rechazado permanentemente toda idea de identidad *sensu composito* entre Dios y el hombre, que no sería sino un monismo panteísta, para hacer de él una especie de privilegio divino y trinitario, se preguntará quizás: ¿Qué

[1] *Éx* 3,11.

[2] *Éx* 3,13.

[3] *Jn* 14,9.

tengo que ver, *yo*, con semejante identidad? ¿En qué *me* concierne eso? Es a esta pregunta a la que debemos ahora tratar de responder, sin disimular, por otra parte, lo que esta respuesta tendrá forzosamente, a primera vista, de decepcionante e incluso de ambiguo.

En repetidas ocasiones hemos recurrido a la palabra «antinomia». Desde hace siglos, partidarios y adversarios de la no-dualidad se devuelven la pelota, denunciando éstos las incoherencias de una doctrina que aquéllos se esfuerzan en presentar de forma ordenada y lógica, sin poder lograrlo completamente nunca, pues, efectivamente, no es posible hacerlo. En el versículo 199 del *Viveka-chûdâ-mani*, Shankara presenta como sigue el concepto de *Mâyâ*, la «Ilusión cósmica» de la que hemos visto era también «Potencia divina»: «No se puede decir de Ella ni que exista ni que no exista, ni que participe a la vez de la existencia y de la no-existencia. No es ni homogénea ni heterogénea, ni tampoco lo uno y lo otro. No es ni compuesta de partes ni totalmente indivisible, ni tampoco lo uno y lo otro. *Mâyâ, la Gran Maravilla, escapa a toda descripción*». Se habrá observado la analogía de esta idea de *Mâyâ* con el concepto escolástico de *materia prima*. Analogía parcial, sin embargo, pues *Mâyâ* es también —e incluso, en Shankara, antes que cualquier otra cosa— esa *potentia activa* a la que hicimos alusión cuando tratamos de la creación, y que no se distingue realmente de la Esencia divina, puesto que es para Shankara la Potencia misma (*Shakti*) del Señor[4].

Que la aparente claridad de nuestra exposición no cree falsas ilusiones. Sería confundirse gravemente imaginar que se puede dar del no-dualismo indio una idea, en cuanto a lo esencial, perfectamente acabada y adecuada, como si éste enseñara pura y simplemente el carácter ilusorio del mundo sin más, lo que no supondría ya la

[4] Cf. R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*, cit., pág. 92, nota 1: «Es porque *Brahma* mismo es *Purushottama*, mientras que *Prakriti* representa solamente su *Shakti* en relación a la manifestación, es decir, su "Voluntad productora", por lo que es propiamente la "omnipotencia" (actividad "no actuante" en cuanto al Principio, deviniendo pasividad en cuanto a la manifestación)»; cf. también ibíd, pág. 54: «Según los Purânas (*Mûla-Prakriti*, la "Naturaleza primordial") es identificada con *Mâyâ*, concebida como "madre de las formas"...»

inexistencia de contradicción aparente, sino la inexistencia del problema. Quedarse ahí sería ignorar completamente el *aspecto antinómico* de la enseñanza vedántica, no menos esencial, y sobre la que no hemos hecho hasta ahora más que abrir, aquí y allá, alguna pequeña brecha. Podemos formularlo como sigue: *No hay, no ha habido jamás y no habrá nunca un ilusionado.* Damos ahora la palabra a Shankara:

«Esclavitud y liberación son ambas suscitadas por *Mâyâ*, pero en el Sí (*Âtmâ*) no tienen más existencia de la que pueda tener esa serpiente que, a ratos, aparece y desaparece en esa cuerda cuya naturaleza jamás cambió. Estaría permitido utilizar estos términos —esclavitud y liberación— si se constatara la presencia o la ausencia de una máscara por la que lo Real estuviera oculto, pero ¿puede existir con respecto a *Brahma* una máscara de ese tipo? *¿Por qué cosa estaría Brahma enmascarado habida cuenta que no existe otro que Él?*[5]

Así aparece ahora a plena luz lo que implicaba en realidad la afirmación tantas veces repetida de que la liberación no es el producto de un resultado no-preexistente. De golpe, perdiendo pie y casi hundiéndose, el hombre se pregunta con angustia: ¿Pero entonces, QUIÉN soy YO? ¿Qué es pues este YO? pregunta que a los ojos de Oriente es el comienzo de toda sabiduría. Más todavía que de la de Hamlet, es de ésta de la que hay que decir: ¡Ésa es la pregunta! Pero ante esta pregunta que el Oriente nunca ha dejado de plantearse, el hombre de Occidente parece pensar, o al menos lo parecía hasta estas últimas décadas, que no le concernía en absoluto. Las recientes conmociones han comenzado a cambiar la situación: «Ésta es la historia de cada uno de nosotros, en el curso de los últimos años. Hemos sido violentamente devueltos a nosotros mismos, como sacudidos por un temblor de tierra, bruscamente desnudados, por la violencia del huracán, de todos los artificios conceptuales con los que estábamos revestidos y como maniatados»[6].

[5] *V.M.C.*, vv. 569-570.

[6] Régis Jolivet, *Les Doctrines existentialistes*, Éditions de Fontenelle, abbaye de Saint-Wandrille, 1948, pág. 29.

Hasta ahora, el hombre occidental parecía no haber sido nunca asaltado por la sospecha de que pudiera ser en realidad otra cosa que lo que era a sus propios ojos. Nunca, a lo que parece, había experimentado la necesidad de ponerse él mismo en cuestión. Si alguna vez rememoraba la antigua exhortación «¡Conócete a ti mismo!»[7] era siempre para ver en ella una simple invitación a profundizar en la dirección y en el plano de lo que, de una vez por todas y sin diferencias en cuanto a lo esencial, *sabía* de sí mismo. Podía decir su «identidad», sin dudar y con perfecta seguridad: era fulano de tal, hijo de tal, nacido en tal tiempo, en tal lugar, provisto de tales cualidades, afectado por tales defectos, corporales y espirituales. Sólo, unos pocos místicos aislados, aquí o allá, bajo la intrusión de una Luz y una Fuerza extrañas, se permitían a veces dudar de los títulos del estado civil, para expresar y traducir de forma verdaderamente adecuada y exhaustiva su ser verdadero. Debemos referir aquí una notable intuición de Léon Bloy: «Es la más banal de las ilusiones creer que se es realmente lo que se parece ser, y esta ilusión universal es corroborada, a lo largo de toda la vida, por la tenaz impostura de todos nuestros sentidos. Será necesario nada menos que la muerte para enseñarnos que siempre hemos estado engañados. Al mismo tiempo que nos será revelada nuestra identidad, tan perfectamente desconocida para nosotros mismos, abismos inconcebibles se desvelarán ante nuestros *verdaderos* ojos, abismos en nosotros y fuera de nosotros. Los hombres, las cosas, los acontecimientos, nos serán por fin revelados, y todos podremos verificar la afirmación de aquel místico que dice que, a partir de la caída, todo el género humano se durmió profundamente»[8].

Sin embargo, ¿hay en el mundo algo verdaderamente capital? ¿De qué sirve al hombre conocer el mundo si se ignora a sí mismo? Pero parece que al interrogar exclusivamente, desde hace algunos siglos, a las cosas exteriores para tratar de arrancarles su secreto, el hombre occidental haya llegado a hacerse incapaz para todo trabajo verdaderamente interior y profundo. Cómo, en estas condiciones, sería capaz de escuchar la seria advertencia de la *Katha-Upanishad*: «Los sentidos del hombre están vueltos hacia el exterior, así mira hacia fuera y no hacia sí, al misterio interior. Pero aquél que es sabio, deseoso de inmortalidad, *vuelve sus ojos hacia el interior* y contempla el Sí»[9]. En esta problemática, tan extraña a nuestra mentalidad, de la «Búsqueda del Sí», dejémonos introducir por un hombre que ha experimentado y asumido, como muy pocos lo hayan hecho antes que él, su urgencia en su incondicional pureza, Ramana Maharshi:

«¿Es el mundo real? ¿es ilusorio?
¿Tiene forma? ¿carece de ella?
¿Es alegría? ¿es dolor?
Antes de inquietarte por el mundo, ¡ocúpate de ti!

Cuando abres los ojos, ¿no se despierta el mundo para ti?
Cuando los cierras, ¿no desaparece?
Cuando lo piensas, existe para ti.
Cuando duermes, ¿dónde está?
Busca pues primero quién es aquél por quien el mundo existe para ti.

¿Quién es el Cognoscente? ¿quién el no-cognoscente?
Aquél que sabe, aquél que no sabe.
¿Qué es el conocimiento de uno mismo? ¿qué es su ignorancia?
¿Conocimiento de Quién? ¿Ignorancia de QUIÉN?
Ésa es la verdadera pregunta»[10].

Antes de tratar de responder, en la medida en que es posible en el nivel de las palabras y de los conceptos (se podría decir, en efecto, que en el plano racional, la esencia, la significación, la posibilidad misma del *ser-Yo*, son un enigma impenetrable *porque consiste en aquél mismo que la plantea*), debemos primero fijar con cuidado un

[7] Cf. Pierre Courcelle, «Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard», *Études Augustiniennes*, París, 1974.

[8] Citado por Jacques Maritain, *Approches sans entraves*, págs. 45-46, París, Fayard, 1973.

[9] *Katha-Upanishad*, IV,1.

[10] *Ulladu-Nârpadu*.

aspecto terminológico que nos parece tanto más importante cuanto que es precisamente de la imprecisión que reina al respecto entre los autores, de donde proceden con frecuencia aquellas confusiones que, se supone, la doctrina no dualista iba precisamente a disipar en la mente del lector en lo que atañe a la verdadera naturaleza del ser. La confusión panteísta es una de ellas, pero no la única.

En diferentes ocasiones hemos llamado la atención sobre el error que supone traducir *âtmâ* por «alma». Seguramente, se puede ampliar el sentido de una palabra para hacerle expresar ideas nuevas, pero, en cierta medida, es necesario tener en cuenta el uso común si no se quiere correr el riesgo de no ser comprendido. Ahora bien, es una realidad que cuando un occidental pronuncia la palabra «alma» —crea o no en la existencia de una entidad de este género— tiene en general en la mente una idea bastante precisa y que no tiene casi nada en común con la noción vedántica de *âtmâ*, como veremos más detenidamente a continuación. La palabra, que, en francés, traduce esta idea menos inadecuadamente es, pensamos, la de *Soi* [«Sí»][11]. Sin duda no es perfecta, pero al menos tiene la ventaja de no referirse gramaticalmente a ningún sujeto determinado. Es esta consideración la que nos ha inclinado a adoptarla. Por la razón inversa preferimos evitar la palabra «yo», que, incluso con mayúscula, evoca espontáneamente la idea de un ser particular que implica por su misma existencia la existencia (y la exclusión) de otros «yoes» semejantes, múltiples y similarmente limitados. Su utilización, cuando se trata de no-dualidad, sugiere inevitablemente, sobre todo al hombre de Occidente, la idea propiamente panteísta de una identidad pura y simple entre la criatura como tal y el Creador. Menos todavía podemos pensar en hacer uso de neologismos, como el de «super-yo», inventados expresamente para traducir concepciones extrañas a las que nos ocupan, que pertenecen a otras disciplinas y, por otra parte, manifiestamente desprovistas de todo carácter «supra-natural». En cuanto a la palabra «yo», es muy difícil, si no imposible, evitar totalmente su empleo, aunque no fuera más que en la pregunta «¿Quién soy yo?», pero debemos tener siempre el cuidado de precisar, como hemos hecho en el capítulo segundo con la fórmula «Yo soy *Brahma*», cuál es el «yo» del que hablamos, que, en los *mantras* védicos, no es esa «identidad» compuesta por el nacimiento y que oculta al Sí como haría una máscara de teatro, como veremos más adelante, aún siendo lo único que, natural y por tanto *fatalmente*, vemos de nosotros mismos.

[11] En sánscrito, la palabra *âtman* hace las veces del pronombre reflexivo «Sí». Cf. R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*, cit., pág. 33.

*

Volvamos a la pregunta que habíamos planteado al lector al comienzo del capítulo: ¿Qué tengo que ver, *yo*, con semejante identidad? ¿en qué *me* concierne? Si, por «yo», se entiende la «persona humana», en el sentido que Occidente da a esta expresión, es decir, el *individuo* formado por la unión de un alma y un cuerpo y falsamente identificado con la *persona*, en definitiva, si se oye hablar del *ego*, o, más bien, si es el *ego* el que habla de sí mismo (y es así, porque sólo el *ego* plantea preguntas), entonces debemos responder que, en efecto, *yo* no tengo nada que ver con tal «identidad» que no *me* concierne en absoluto. Lo repetimos una vez más, entre el *esse* creado y el *Esse* increado, la analogía roza la equivocidad en una «cantidad» infinitesimal, lo que es sugerido bastante bien por la imagen de un reflejo «sin realidad». *Es una semejanza de superficie sobre el fondo de una alteridad casi total. ¡Quis ut Deus!* El *Ser* no es un género del que el *ser* creado y el *Ser* increado fueran las dos especies. Nada en *común* entre uno y Otro, más que esa analogía tenue sin la que no habría siquiera lugar para hablar de «criatura» porque entonces, *no habría ya nada en absoluto*, como hemos visto en el capítulo cuarto.

Acabamos de decir que el individuo está falsamente identificado con la persona. En una perspectiva tomista, nos guardamos de confundir *individuación*, es decir, un simple efecto de la «materia cuantificada» (*materia signata quantitate*) y persona verdadera. Se dice «individuo» en relación a la especie, «persona» en referencia a Dios. Lo uno pertenece por completo al orden «horizontal», sin sobrepasarlo

en nada; lo otro al orden «vertical». A propósito de la noción de individuo en santo Tomás, permítasenos citar aquí al padre Rousselot: «Habría que decir por qué los santos, en el estado sobrenatural de la gracia o en el estado celestial de beatitud, no se comportaban ya como seres independientes, exteriores unos a otros, y parecían bajados de nuevo al estado aparentemente inferior de condicionamiento substancial y de unión íntima que es el de los miembros de un mismo cuerpo. Con su teoría de la individualidad —que puede ser considerada como una crítica a la noción de "individuo completo"— santo Tomás respondía a la pregunta. Destruía la ilusión del individuo cerrado. Mostraba que el egoísmo, en su forma restrictiva, no es una inclinación verdaderamente natural[12] »... «Si se recuerdan las ideas de santo Tomás sobre la individualidad humana, y las restricciones que su potencialidad material aporta a su desarrollo del ser inteligente, se comprenderá que no tuviera dificultad en hacer suya la doctrina ascética de san Bernardo. En tanto que es constrictiva y se obstina en la ilusión animal de que existe un bien particular, la individualidad debe ser sacrificada, pero sacrificar sus límites es ampliarse, puesto que el alma es inteligente, es decir, potencia del todo»[13].

Eso es el *ego*, en primer lugar: una «criatura», es decir, una apariencia del *ser*, expresión y proyección del Ser verdadero, reflejo cuya realidad debe ser buscado fuera y más allá de sus propios límites, de su propia finitud, lo que equivale a decir que no es *su* realidad. Pero esa no es sino la definición de lo creado en general. ¿Cómo definir el *ego*, en tanto tal? Compréndasenos bien: no tratamos de dar aquí una definición filosófica. ¿Qué es *para nuestra mirada interior* cuando nos consideramos *desde dentro*? Shankara nos lo dirá.

«Engendrado por el Sí, el sentido del ego enmascara la Realidad del Sí. Aparece completamente solo en el campo de la consciencia *como si no debiera su existencia más que a sí mismo*»[14]. He aquí las

[12] *Pour l'Histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, París, Vrin, 1933, págs. 31-32.

[13] Ibíd., pág. 57.

[14] *V.C.M.*, v. 142.

palabras clave: *el ego es una ilusión de aseidad*. Es esto y nada más que esto. Ésa es toda su esencia. Que desaparezca la ilusión de aseidad y el sentido del *ego, que es esa misma ilusión*, desaparecerá con ella. Y así se ve con claridad que, en realidad, no ha habido, no hay y no habrá jamás un ilusionado, *porque el ego es, a la vez, el ilusionado y la ilusión*. Digámoslo una vez más: no se trata de una definición de orden filosófico, y no nos situamos aquí en el plano de los conceptos. En teoría, la idea que nos hacemos de la «persona humana» puede excluir perfectamente la aseidad (y esto es necesariamente así para cualquier cristiano), pero no deja de ser cierto que la *experiencia* que, en lo íntimo de mí, tengo de «mí» como «persona», es una *experiencia de aseidad* y, digámoslo una vez más, es esta experiencia la que *es* el ego; no puede por tanto más que ser ilusoria, *en la medida en que atribuimos espontáneamente a la aseidad la naturaleza del ego*, como diremos más adelante. Jacques Maritain habla a este respecto de «contradicción vivida» y de «incompatibilidad de hecho». Debemos citar aquí este importante texto a pesar de su longitud.

«*¿Cómo es posible que yo haya nacido?*... Es cuando un hombre está así empeñado en un acto de pensamiento puramente intelectual (en la medida en que esto sea posible al animal racional) cuando la intuición de que aquí se trata se produce: ¿cómo es posible que aquello que está pensando, en un acto de inteligencia, aquello que está inmerso en el fuego del conocer y de la comprensión intelectual de lo que es, haya sido un día pura nada, haya habido un día en que no existiera? Ahí donde yo estoy ahora en acto de intelección y de conciencia de mi pensamiento, ¿ha habido un día en que no hubiera *nada*? Es imposible, no es posible que en un cierto momento lo que piensa ahora no haya sido en absoluto, haya sido una pura nada. ¿Cómo eso podría haber nacido a la existencia? No estoy aquí frente a una contradicción lógica, estoy frente a una contradicción vivida, frente a una incompatibilidad de hecho (conocida en *actu exercito*): como si me encontrara en una habitación sin haberla dejado un solo instante y se me dijera que acabo de entrar en ella: sé que lo que se me dice es imposible. Así, yo, que estoy ahora en el acto de pensar, he existido siempre: esta visión se me impone y no me parece extraño

más que si me salgo de ella para considerarla desde fuera... Pero yo sé que he nacido. Después de todo, lo sé de oídas, pero en definitiva lo sé con una certeza absoluta, y por lo demás, me acuerdo de mi infancia. Es esta certeza de haber nacido, común a todos los hombres, lo que reprime en nosotros la eclosión —cuando se activa en nosotros la espiritualidad natural de la inteligencia— de la otra certeza, la de la imposibilidad de que nuestra existencia de espíritus pensantes haya comenzado, o sucedido a la nada, y lo que impide a esa otra certeza llegar a la consciencia. Heme aquí entre dos certezas opuestas. No hay más que una salida: yo he existido siempre, yo que pienso, pero no en mí mismo o en los límites de mi propia personalidad —y tampoco de una existencia o una vida impersonal (sin personalidad no hay pensamiento, pues era necesario que el pensamiento estuviera ahí, ya que está ahora en mí)—, sino, por lo tanto, con una existencia o una vida supra-personal. ¿Dónde entonces? Es necesario que sea en un ser de personalidad transcendente, en el que se encontraba de forma supereminente todo lo que hay de perfección en mi pensamiento y en todo pensamiento, y que en su propio sí infinito era, antes de que yo fuese, y es, ahora que yo soy, más yo que yo mismo, y que es eterno, y del que mi yo que piensa ahora ha procedido un día en la existencia temporal. Yo tenía (pero sin poder decir yo) una existencia eterna en Dios antes de recibir una existencia temporal en mi propia naturaleza y en mi propia personalidad»[15].

Soñar que el ego pueda liberarse alguna vez de la ilusión es por tanto un engaño, puesto que él mismo es la ilusión. Por eso se nos describe como «sin principio ni fin»[16]. Esto es señalar de nuevo, pero esta vez remontándonos hasta el principio, el carácter esencialmente «supra-natural» de la liberación: «Nada (ya hemos citado este versículo) puede cortar estos lazos, si no es la maravillosa espada del Conocimiento forjada por la discriminación, *cuando el filo ha sigo aguzado por la Gracia divina*»[17].

[15] Jacques Maritain, *Approches de Dieu*, París, Alsatia, 1953, págs. 83-86.

[16] *V.C.M.*, v. 146.

[17] *V.C.M.*, v. 147.

Semejante «identidad», escribíamos anteriormente de la Identidad suprema, no *me* concierne. Ante una afirmación tan propia para dejarle a uno asombrado, el lector habrá tenido sin duda cierta dificultad para defenderse de una sensación de incoherencia. Puede, ahora, ver su lógica interna. No teniendo verdad, el *ego* no tiene identidad. No existe otro medio de acceder al Sí verdadero que el rechazo puro y simple de este personaje ficticio: «Imita al actor que, al final del último acto, se quita la máscara del personaje que acaba de representar»[18]. La «discriminación» (*viveka*) debe dilatarse en absoluta «renuncia» (*vairâgya*). Es el *ego* lo que debe ser negado: «no conozco a este hombre»[19]. Una supuesta discriminación de lo Real y lo irreal incapaz de encontrar su culminación en el rechazo de lo irreal no sería más que una equivocación: «Sabe, oh discípulo inteligente, que la renuncia y la discriminación son para el hombre lo que las dos alas son para el pájaro. Si una de esas dos virtudes falla, nadie podría con la ayuda de una sola alcanzar esa planta trepadora de la liberación, cuya flor no surge más que en la cima de los edificios más altos»[20]. Y para que nadie corra el riesgo de equivocarse sobre el carácter puramente interior y espiritual de la renuncia al *ego*, Shankara se preocupa de precisar que «la liberación consiste, no en abandonar el cuerpo grosero como el *sannyâsin* itinerante abandona su bastón y su escudilla, sino en extirpar de sí todo apego, pues el apego y la Ignorancia no son sino uno»[21].

[18] *V.C.M.*, v. 292. Se recordará, a este propósito, que el latín *persona* (de *personare*) designa originalmente la máscara del actor de teatro.

[19] *Mt* 26,72.

[20] *V.C.M.*, v. 374.

[21] *V.C.M.*, v. 558. Esta idea es habitual en Shankara, que escribe también en otro lugar: «Aquél que ha renunciado a todo, éste, oh amigo mío, conoce todo» («La *Prashna Upanishad* et son commentaire par Shankarâchârya», traducido del sánscrito y anotado por René Allar, en *Études Traditionnelles*, 1961, pág. 291). Compárese esta frase con la de san Juan de la Cruz: «Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada» (*Subida al Monte Carmelo*, Lib. I, cap. XIII).

Para exponer la doctrina de la Ilusión cósmica, hemos debido recurrir a dos imágenes: el reflejo del sol en las aguas y la cuerda que el hombre toma por una serpiente. Sin embargo, las dos imágenes presentan el mismo inconveniente grave: el observador, elemento importante de lo real, es exterior al símbolo. Debemos por tanto recurrir ahora a una representación nueva en la que este inconveniente sea eliminado, y ésa es la del hombre que sueña. Pero, antes de examinarla, comenzaremos primero por considerar un símbolo en alguna medida intermedio, que, por poner claramente en evidencia la inversión de perspectiva que se debe operar, nos permitirá interpretarlo correctamente. Lo tomamos de Swâmî Râmdâs, que es probablemente su creador[22]. Râmdâs es un *bhakta*, y sus apreciaciones filosóficas, justo es reconocerlo, deben ser tomadas a veces con cierta precaución. He aquí una declaración suya muy característica: «El aforismo "el yo es *mâyâ* y el no-yo es el *Brahman*" es excelente»[23]. Es excelente a sus ojos todo lo que es susceptible de proporcionar una regla de acción práctica. En cuanto al punto de vista puramente especulativo, sencillamente no le interesa.

Se trata de la cuestión que plantean las relaciones entre dos hombres, de los cuales uno es un «liberado en vida» (*jîvan-mukta*) y otro no. *A priori*, se podría pensar que toda relación interpersonal ha cesado para quien ha realizado su identidad con *Brahma* y que, por eso mismo, ha reintegrado en Sí todo lo que, fuera de este punto de vista, aparece como exterior o extraño. Y sin duda así es. Ahora bien, desde la perspectiva de un *bhakta* como Râmdâs, son precisamente las *relaciones* interpersonales las que traducen, en la medida de lo posible, la absoluta *no-dualidad* del Sí Supremo[24]. Se piense lo que se piense de esta última interpretación, que nos parece dar cuenta bastante bien de la razón de ser y de la función de la «vía» de la *bhakti*

[22] *The Divine Life*, traducción francesa en *Présence de Râm*, París, [Albin Michel], pág. 91.

[23] *The Divine Life*, cit., pág. 59.

[24] Cf. *1 Jn* 4,12: «Nadie ha visto jamás a Dios. Si nos amamos unos a otros Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros»

(piénsese en el papel esencial que juega en ella el *amor*), he aquí la solución de Râmdâs: sin duda el liberado no hace ninguna distinción entre «él mismo» y «los otros», puesto que en todo ser Se ve a Sí mismo (recordemos que «el liberado» *es un Nombre de Brahma*). A este respecto, puede compararse con un hombre que contempla su propia imagen en un espejo. *Ve distintamente dos formas diferentes, la suya y el reflejo de ésta, pero sabe que las dos formas no son realmente más que una.* En otros términos, el liberado *ve* que los «seres-producidos» no tienen otra realidad que la que Él les comunica por Sí mismo, lo que, al mismo tiempo que una expresión exacta de la doctrina de la Ilusión cósmica, podría ser una traducción, sin duda inesperada pero fiel, de la noción judeocristiana de creación *ex-nihilo*, y de la que se encuentra también analogía en el Islam: «Dios (*al-Haqq*) quiso ver las esencias (*a'yân*) de Sus Nombres muy perfectos, que el número no podría agotar... en un objeto global que, estando dotado de existencia, resumiera todo el orden divino, a fin de manifestar así su misterio a Sí mismo. Pues la visión que tiene el ser de sí mismo en sí mismo no es igual a la que le procura otra realidad de la que se sirve como espejo: se manifiesta en él a sí mismo bajo la forma que resulta del "lugar" de la visión; ésta no existiría sin ese "plano de reflexión" y el rayo que en él se refleja»[25].

Vemos que aquí el observador está integrado en el símbolo en el que ocupa el lugar, no ya del reflejo, *sino del objeto real.* Por tanto se ha producido una verdadera «inversión de perspectivas», y el «punto de vista» es a partir de ahora el del Dios-Productor de los seres (*Brahmâ* o *Îshvara*) conociéndolos «en sí mismos» (y no en Sí), como Su reflejo en un espejo, es decir, como otras tantas «proyecciones» y «expresiones» de Sí. Y se podría señalar, en esta ocasión, que si se quiere entender el término evangélico de «parábola» en su doble sentido de «expresión figurada» y «proyección» (extra-divina), las palabras del Señor con respecto a «los de fuera» a quienes «todo llega en parábolas», podría expresar la relación del «mundo» con el «misterio del Reino»: la existencia «lejos del Señor» es como una «pará-

[25] Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, cit., págs. 19-20.

bola» del Reino escatológico, y la creación entera como el «lugar de las parábolas»[26].

En realidad, como ya hemos señalado, no es en su exterioridad aparente donde Dios conoce Sus producciones, sino en Su Esencia, en Su Verbo, su Verdad increada y eterna. Es en esta última perspectiva en la que hay que interpretar el símbolo del hombre que sueña. Igual que las formas que aparecen en el sueño —trátese de aquélla con la que el hombre se identifica o de las de otros individuos que parecen jugar un papel en el sueño— no son otra cosa que formas mentales del durmiente, hechas de la «substancia» de su espíritu (el símbolo de la araña que teje la tela «de su propia substancia» tiene, por supuesto, el mismo significado), así, análogamente, para quien ve las cosas desde este punto de vista (lo haya alcanzado efectivamente o se sitúe en él por la «fe»), todo es igualmente «Dios», todo es igualmente «Sí». Es un punto de vista «pan-teísta», si se quiere, pero que no confunde sin embargo «creado» e «increado» (o ilusión y Verdad), *ya que, por hipótesis, lo «creado» como tal está excluido de su perspectiva.* No deja de abarcar sin embargo la totalidad de lo Real, siendo el punto de vista de Dios, Océano sin orillas del Ser[27], Fuente única de la existencia universal, a la Cual nada exterior podría venir a añadirse que no estuviera ya en ella. A decir verdad, no se ve por qué, en principio, no sería posible un empleo legítimo del término «panteísmo». El propio san Pablo escribe: ἵνα ἦ θεός τὰ πάντα ἐν πᾶσινν[28]. Pero, de hecho, ese término ha llegado a ser indisociable de los sistemas que ha servido para designar, y que son naturalmente inaceptables, no sólo para la fe cristiana, sino incluso filosóficamente. Y existe además el *odium theologicum*...

[26] Cf. *Mc* 4,11.

[27] «Pues Él es Aquél que recoge en sí la totalidad del Ser como un océano de "ousia", sin límites y sin orillas», san Gregorio Nacianceno, discurso 45, *in sanctum Pascha*, cap. III, retomado por san Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, 1-I, cap. IX, (P.G. XCIV, 833).

[28] *1 Cor* 15,28.

Acabamos de decir que este punto de vista no confunde Verdad e ilusión. Esto es exacto en la medida en que el «ser de ilusión» se identifica pura y simplemente con el «ser creado». Esta identificación exige sin embargo una reserva. Hemos ya señalado que, para la doctrina de la no-dualidad, el grado del Ser puro (*Îshvara*) es también «ilusorio», en tanto que es el de la «manifestación principial» y es por ello por lo que puede ser simbolizado por el hombre que duerme. Sin embargo, sólo se hablará propiamente de ilusión si el que sueña no tiene conciencia de soñar. El símbolo del hombre que sueña admite pues una doble interpretación. En el caso en que el durmiente no tiene conciencia de soñar, es una imagen de la Ilusión cósmica propiamente dicha, es decir, de esa equivocación por la que el ser (y a pesar del carácter profundamente enigmático de tal afirmación, estamos obligados a decir que este «ser» es el mismo *ego*), *imputando al Sí la naturaleza del ego* (como el durmiente se identifica con *una sola* de las forma mentales de su sueño con exclusión de otras) aparece entonces en relación con otros *egos* semejantes, exteriores al «suyo» y distintos de él, mientras que en realidad el Sí verdadero es la Realidad total, el Infinito fuera del que nada existe, o, más bien, en el que no hay ni fuera ni dentro. En el primer caso, aquél en que el durmiente es consciente de que sueña, no puede decirse de él que esté propiamente «ilusionado». Está en una situación semejante a la del hombre que contemplaba su imagen en un espejo sabiendo que ésa imagen era «él», con la diferencia de que aquí las «formas» contempladas, en lugar de ser exteriores y sensibles (representando a las existencias creadas extradivinas) son interiores y mentales (representando a los arquetipos de los seres *in divinis*). Pero si el durmiente que es consciente de soñar no puede ser calificado propiamente de ilusionado, si comprende la unidad e identidad de las formas del sueño entre ellas y consigo mismo, no deja de ser cierto, sin embargo, que está dormido, es decir, «sumergido» en un mundo que él mismo produce. Solamente cuando esté plenamente consciente, las imágenes se disiparán y sólo permanecerá el Sí puro, libre, no condicionado, no limitado, que en realidad había sido siempre. Todas las distinciones se habrán entonces extinguido. Para Él, desde entonces identificado con

el Supremo (*Parabrahma*), no hay ni «fuera» ni «dentro», ni «Productor» (*Brahmâ*) ni «seres producidos», ni «Creador» ni «criaturas», ni «Verdad» ni «ilusión», ni «liberación» ni «servidumbre», *bajo su aspecto de realidades distintas,* sino sólo ESO, el Supremo, totalmente ilimitado. *Tav tvam asi,* «Tú eres Eso».

Ese estado de *âtmâ* (que no es sino *âtmâ*) más allá de toda condición limitadora, sea cual sea, y que hemos simbolizado aquí por el hombre plenamente despierto, es simbolizado a veces en el hinduismo por el sueño sin sueños o el sueño profundo (*prâjna*). La analogía descansa aquí sobre dos puntos: la desaparición de toda forma (simbolizando la liberación de todo límite) y la extinción del sentido del *ego* (que le es por otra parte consecutiva). Pero ésa no es todavía sino una imagen, y se ha afirmado claramente que el Sí está más allá de la distinción de los tres estados de vigilia, sueño y sueño profundo. Es por ello por lo que a veces es designado como el «Cuarto» sin más (*Turîya*). «No tengo más relación con el cuerpo que la que tiene el éter con la nube que pasa. ¿Cómo los estados de vigilia, sueño y sueño profundo, *atributos del cuerpo,* podrían afectarme?»[29].

Se puede ver ahora a qué correspondía el observador exterior, en los símbolos del sol sobre las aguas y de la cuerda confundida con la serpiente. Él era ese «ser de ilusión» que hace en sí la imposible unión de lo Real y lo irreal (del sol y su reflejo, de la cuerda y la apariencia de serpiente) por el hecho de que las miraba a una y otra *desde fuera.* Era ese «ser» fluctuante que tan pronto se asimila a lo Real, tan pronto a lo irreal, planteando así la falaz ecuación, raíz de todos los panteísmos: «(En mí) lo irreal *es* lo Real». Era ese *ego* imposible, pseudo-aseidad que aparece entre «el mundo» y «Dios» como su *límite* común, punto de incidencia del Rayo increado sobre la «superficie de las aguas». Totalmente relativos al *ego* y nacidos de su «punto de vista», «Dios» y «el mundo» no son menos ilusorios en tanto que se excluyen y limitan uno al otro por su misma oposición. ¿Cómo podrían ser «reales» puesto que *lo Real es idéntico al Infinito: Satyam Jñânam Anantam Brahma*?

[29] *V.C.M.*, v. 500.

CAPÍTULO VI

«Yo no soy el Cristo»

Llegados al término de nuestros análisis, estamos ahora en disposición de responder a la pregunta que planteábamos al iniciar el capítulo tercero: ¿la Identidad suprema según la doctrina de la no-dualidad, es decir, la identidad de *Âtmâ* y *Brahma,* es la unión hipostática de la teología cristiana? Podemos responder y la respuesta es indudablemente negativa. Recordemos primero en algunas palabras en qué consiste la unión hipostática. Esta expresión designa la unión en Jesucristo, sin mezcla ni confusión, de la naturaleza divina y la naturaleza humana en la unidad de la Persona eterna del Verbo, *de manera que todo lo que realizó o sufrió el Hombre-Dios sea verdadera y realmente imputable a la Persona divina.* Esto es y debe ser tenido por capital, pues responsabilidad y mérito son elementos esenciales de toda soteriología. Si los actos (y la Pasión) de Cristo Jesús no son imputables *verdadera y personalmente* al Hijo único, co-eterno con el Padre, entonces no hay salvación universal, Cristo no es El que salva, Redentor de todos los hombres y de todo el hombre, su nombre de Jesús es engañoso. Como se ve, conforme al sentido mismo de la palabra «hipostático» en teología, *es la noción de «persona» la que es aquí el elemento central.* Ahora bien, esto es suficiente para que se trate de algo totalmente distinto a la Identidad suprema del no-dualismo. Un texto decisivo y sumamente curioso nos lo mostrará.

Tomamos este sabroso relato de la enseñanza de Râmakrishna[1]. El personaje escenificado, Vyâsa, es tenido por el creador de la «filosofía» vedanta. Se le atribuye la codificación de los *Brahma-sûtras*. Citamos el final del relato según la variante no dualista ofrecida en nota, pero que nos parece debe preferirse en atención al personaje.

«En el momento en que el sabio Vyâsa iba a pasar el río Jamunâ, las *gopis* (vaqueras) llegaron al mismo lugar, tratando también de atravesarlo. No encontrando barca, pidieron consejo a Vyâsa. Él les dijo: "No os preocupéis, yo haré que atraveséis el Jamunâ; pero tengo mucha hambre, dadme primero algo de comer". Las gopis le ofrecieron su provisión de leche, crema y mantequilla fresca, y Vyâsa se lo comió todo. Le preguntaron entonces: "Y ahora, ¿cómo pasar el río?" Vyâsa, de pie en la orilla, se puso a rezar: «¡Oh! Jamunâ, si he adquirido virtud no comiendo nada hoy, concédenos la posibilidad de atravesar andando tu lecho para alcanzar la otra orilla; separa para ello tus aguas". Apenas hubo pronunciado estas palabras, cuando las olas del río retrocedieron y el lecho quedó seco. Las *gopis*, estupefactas, exclamaron: "¡Cómo puede decir que no ha comido nada hoy, cuando acaba de comer en abundancia!" No comprendían que era prueba de la fe profunda de Vyâsa: "No he comido nada" significa "Yo soy el *Shuddha Âtman*, el Sí Puro, que no es afectado por nada..."».

Sería difícil encontrar un texto más explícito y más apropiado para mostrar, ilustrándolo de forma tan viva como pintoresca, la radical oposición que existe entre el misterio crístico de la unión hipostática, tal como lo ha entendido siempre la tradición unánime de la Iglesia, por una parte, y la noción vedántica del Sí supremo identificado con el Infinito, y que por tanto no actúa, no padece, no es afectado por nada, porque no hay nada que le sea realmente exterior y porque él es todo lo Real, por otra: «Soy sin actividad y sin cambio, sin partes y sin forma, absoluto y eterno. No tengo otro apoyo que mí mismo. Yo soy el Uno sin segundo»[2].

[1] *L'Enseignement de Râmakrishna*, París, Albin-Michel, 1972, nº 744.

[2] *V.C.M.*, v. 515.

En el fondo, y a pesar de las reservas que hemos debido formular en el plano de la conceptualización con respecto a la «doctrina» de Râmdâs, su propia visión de las cosas no es realmente diferente. Dos pasajes de su *Carnet de Pèlerinage*[3], confrontados uno con otro, nos parecen delimitar todo su pensamiento. En el primero, respondiendo a un amigo que asegura ver en él a Râm en persona (es decir, a la Divinidad), afirma: «En realidad, Râm no habla; desde el momento en que habla, no es Râm. La palabra supone siempre una dualidad: aquél que habla y aquél a quien se habla. *Râm es uno e indivisible. Para el hombre cuyo ego es el obstáculo principal para la realización de la unidad de Dios, es pura ignorancia afirmar que él es Dios*»[4]. Habiendo así negado formalmente aquí al hombre toda identidad divina *sensu composito*, Râmdâs, en otro pasaje de ese mismo *Carnet*, afirmará no menos claramente, en términos absolutamente shankarianos, la no-dualidad. A un piadoso devoto que le pregunta si desea comer algo, Râmdâs responde: «¿A quién planteas esta pregunta?» A ti, le dice su interlocutor. Dice entonces Râmdâs: «¿Existe algo que sea "tú" y "yo" cuando todo no es sino uno? Todo lo visible, ¿no es semejante a la cuerda que se toma por una serpiente, al hijo de un mujer estéril, a los cuernos de una liebre y a una flor...?» El otro entonces le interrumpe: «Me doy cuenta de que estás en la etapa superior»; y, diciendo esto, se retira[5]. Tenemos ahí, en estos dos textos de Râmdâs, un ejemplo sorprendente de esos «cambios de punto de vista» (la «etapa superior») tan característicos del pensamiento oriental y que tanto desconciertan al observador occidental. Nos encontramos aquí, diríamos de buena gana, ante la articulación de la doctrina bhákfica y el no-dualismo shankariano, cuya huella parece haber marcado fuertemente la espiritualidad de Râmdâs, *bhakta* por vocación y por juego, que «juega a simular que es diferente de Él»[6].

[3] *Carnet de Pèlerinage*, París, Albin-Michel, 1973.

[4] Ibíd., págs. 64-65.

[5] Ibíd., pág. 203.

[6] Ibíd., pág. 9.

La estupefacción e incomprensión de las *gopis* ante la extraña actitud de Vyâsa no hacen, en suma, sino traducir *in vivo* lo que asegura Shankara en su enseñanza didáctica, a saber, que es casi imposible que el hombre cuestione su sensación de ser autor y propietario de sus actos. «Incluso aunque haya hecho suya la verdad, escribe Shankara, el hombre conserva todavía la impresión poderosa e indeleble... de que es él mismo el agente (*kartâ*) y el sujeto sensible (*bhoktâ*)»[7].

Desde el primer capítulo hemos llamado la atención del lector sobre el hecho de que el Sí verdadero e idéntico a *Brahma* no es una naturaleza, de que está desprovisto de cualidades, de atributos, de acción, pues «aquél que actúa es otro», en una palabra, *que no es un sujeto*, pero quizás no se había comprendido entonces el alcance de estas afirmaciones. Ahora se puede ver con claridad que nada estaría más alejado en realidad de una unión *personal* de lo Divino y lo humano. En el caso de la unión hipostática, estamos en presencia de un Ser único que reúne en Su Persona lo creado y lo increado, de manera que, como hemos dicho, sea verdadera y realmente la Persona divina quien actúa y padece. En el caso de la Identidad suprema, es el puro Sí, «ese Sí absolutamente no condicionado, ese Sí que no actúa»[8], que es el Ser total (o, más bien, la Realidad total más allá de la distinción del Ser y el No-Ser), el Infinito sin segundo y, por tanto, sin relación con otro (porque no hay «otro», ni, por otra parte, tampoco «mismo»), porque, una vez «realizado», no hay ya ni relatividad, ni alteridad, *y, por eso mismo, tampoco persona.* La unión hipostática es verdaderamente la unión de *dos* realidades que, unidas en la Persona del Verbo, *no dejan de conservar cada una su realidad respectiva*, sea creada, sea increada, quedando la distinción a salvo. La Identidad suprema *no es* una unión, sino, como decía Râmdâs en uno de los textos citados, «la Realización de la Unidad de Dios» o, con mayor precisión, de la No-dualidad del Supremo, puesto que, situándose más allá del Ser puro, coextensivo a la Unidad metafísica y al principio de la multiplicidad, sobrepasa misteriosamente toda dualidad (*dvandva*), *incluida la dualidad Creador-criatura.*

[7] *V.C.M.*, v. 267.

[8] Ibíd., v. 153.

La cosa está ahora totalmente clara: *la unión hipostática no es la Identidad Suprema.* A este respecto, recordamos aquí lo que dijimos en el capítulo primero, que hay grados de unidad como hay grados de identidad, y aplicábamos entonces la expresión de Unidad suprema a la Unidad de la Trinidad. Decíamos igualmente que Dios *es* Identidad, lo que, en el fondo, equivale a lo mismo. Así, la unidad que constituye en el Cristo la unión de las dos naturalezas, divina y humana (no hablamos aquí de la Unidad de la Persona *que no está constituida por esta unión*), aun siendo de un orden más elevado que la del alma y el cuerpo en el compuesto humano, no deja de constituir un grado de unidad inferior cuando se la refiere a la Unidad suprema de la Trinidad.

La unión hipostática no es por tanto la Identidad suprema. Esta conclusión tiene, para nuestro propósito, un alcance considerable: para aceptar la doctrina vedántica de la no-dualidad, no es necesario suponer una hipotética extensión de la unión hipostática a todo el género humano, incluso a todos los existentes, lo que estaría manifiestamente en oposición con la fe cristiana. Otra consecuencia no menos importante: la objeción que habíamos examinado ampliamente en el capítulo tercero, sin descubrir una solución plenamente satisfactoria, según la cual Dios no podría ser tenido por *personalmente* responsable del pecado del hombre, bastante embarazosa en la hipótesis de una unión hipostática extendida al género humano en su totalidad[9], no afecta en absoluto a la Identidad suprema *que no es una unión personal.*

Extensión a todos los existentes, acabamos de escribir. En efecto, no se debe perder de vista que el Sí Supremo es la Verdad permanente, no solamente del hombre, sino de todos los existentes,

[9] Cf. Denzinger nº 3816, condenando el «pancristismo» que equivale a atribuir al hombre un carácter divino *y al Cristo el error y la inclinación al mal: Et dum hominibus divina attribuunt, Christum Dominum erroribus humanaeque in malum proclivitati obnoxium faciunt.*

sean los que sean. Ahora bien, según nos parece, no se podría hablar propiamente de unión hipostática más que para seres, humanos o no, dotados de vida y de inteligencia, es decir, para seres que, en ausencia de esta unión, no dejarían de ser, en virtud de su naturaleza, «personas» creadas. Esta observación viene a corroborar nuestra conclusión: si el Sí supremo es la Verdad de todos los existentes, comprendidos los animales irracionales, los vegetales e incluso los minerales, es evidente que la unión (la unión creadora) de Dios y una piedra, por ejemplo, sea cual sea la forma en que se la conciba, no podría llamarse «hipostática». Dios no es la «persona» de esa piedra, ni de ese pato, ese sauce o esa libélula. Una piedra no es una «persona divina», aunque el Creador esté en ella enteramente presente en su unidad indivisible, por su «presencia de inmensidad».

Acabamos de escribir: sea cual sea la forma en que se la conciba. Y es que, en efecto, a pesar de la armonía real que existe, como esperamos haber demostrado, entre el concepto judeocristiano de creación y la noción hindú de «manifestación divina», no es menos cierto que las perspectivas son muy diferentes de una parte y de otra, traduciéndose naturalmente la diferencia de puntos de vista por una deformación de las perspectivas y un desplazamiento de los planos, en el orden intelectual y en el orden sensible. Si, a los ojos del hindú, no se puede decir de Dios que sea la «persona» de esta piedra o de esta roca, es sin embargo su Verdad. Si tuviera que utilizar nuestras categorías de pensamiento, probablemente nos diría cosas de este tipo: es un Dios personal (*Îshvara*) el Creador de todo el ser y de todos los seres, comprendidos los seres materiales. Estos últimos, que no son «personas», sólo tienen por tanto de personal el Dios que los produce y los sostiene actualmente en el ser por Su presencia y Su acción providencial. Esto no significa negar las causas segundas, pero éstas, puesto que segundas y creadas, no podrían ser consideradas de ninguna forma como *intermediarias* entre el Creador y Su criatura, a la que, en este mismo momento, Él da todo lo que ella tiene de ser *directa e inmediatamente*. El Dios Creador está totalmente presente, sin separación, en cada una de Sus criaturas y en

cada parte de éstas[10]. Cuando el tigre salta sobre su presa, aunque no sea persona divina, este *acto*, como todo lo que existe, ¿no tiene su causa *primera* en Dios que quiere permitirlo y sin el cual no podría suceder, como lo señalábamos en el capítulo tercero, cuando tuvimos que hablar del «concurso» divino? «¿No se venden dos pajarillos por un cuarto? Sin embargo, ni uno solo cae a tierra sin la voluntad de vuestro Padre[11]». Señalemos, para evitar la apariencia de contradicción, que lo que aquí está en discusión no es el Supremo (*Parabrahma*), ya que el Infinito es «no-actuante» (¿sobre *qué* actuaría?), sino el Dios personal (*Îshvara*) en su «triple manifestación» (*trimûrti*) como Productor (*Brahmâ*), Conservador (*Vishnu*) y Destructor (*Shiva*) o más precisamente, «Transformador» de los seres. Sin embargo, no se debería pensar que *Brahmâ* sea otra cosa que el Supremo. Ya lo hemos indicado: *Brahmâ*, en tanto tal, es «ilusorio», *Brahmâ* ES *Brahma*.

Se preguntará quizá: esta manera india de concebir la «presencia de inmensidad», es decir, esta presencia íntima, inmediata y «entificante» del Creador en Su criatura, ¿no sería asimilable a una especie de «transubstanciación» universal, «natural» y permanente? La idea de un universo «sin realidad» y de «pura apariencia» ¿no hace pensar en las especies eucarísticas?[12] No se puede dudar que hay ahí, en efecto, una analogía válida. No pensamos sin embargo que se la deba llevar hasta la identidad. Dijimos anteriormente que era preciso evitar el representarse la liberación como una especie de «transubstanciación» de lo humano en lo divino. Si hablamos ahora de analogía válida no hay en ello ninguna contradicción. En efecto, entonces nuestra comparación se refería a los respectivos resultados de la liberación y la consagración eucarística y, especialmente, al hecho de que ésta opera un cambio y aquélla no. Ahora comparamos el carácter «ilusorio» del mundo creado con el carácter semejantemente

---

[10] Cf. *Sum. Teol.*, IaP., Q. 8, a. 3.

[11] *Mt* 10,29.

[12] En un artículo del *Osservatore Romano* del 25 de agosto de 1981 (edición semanal en lengua francesa) consagrado a la eucaristía, Inos Biffi propone el término, que nos parece particularmente acertado, de «trans-identificación».

«ilusorio» de las especies eucarísticas *después de la consagración*, lo que es completamente diferente. La analogía es válida. Es preciso ver también, igualmente, la diferencia: las especies consagradas no recubren ya alguna substancia de pan o de vino (tomando «substancia», por supuesto, en el sentido filosófico, no en el sentido *químico* del término), mientras que lo que es «ilusorio» en el caso del mundo creado, lo hemos subrayado de forma suficiente, es la criatura real y *subsistente*. Para que comparaciones de este género sean verdaderamente iluminadoras, es necesario siempre tener cuidado en considerar, al mismo tiempo que el punto donde reside la analogía, aquél o aquéllos en que subsisten diferencias irreductibles, pues de lo contrario nos exponemos a simplificaciones y generalizaciones abusivas. Quizá no fuera imposible, sin embargo, encontrar el indicio de un acercamiento entre los dos puntos de vista, en la distinción que acabamos de plantear del sentido filosófico y el sentido químico en que puede ser entendida la palabra «substancia». Sometamos la pregunta a los teólogos.

Lo que debe retenerse de estas reflexiones, lo que es completamente esencial, es la clara distinción entre unión hipostática e Identidad suprema, distinción que no cierra toda posibilidad de admisión por parte del cristianismo de la doctrina hindú de la no-dualidad mediante las adaptaciones necesarias. Se habrá visto, por otra parte, que lo especialmente problemático a este respecto no es tanto el carácter ilusorio del mundo creado, cuya compatibilidad con las enseñanzas del cristianismo sobre la creación *ex nihilo* creemos haber mostrado, cuanto la afirmación de una identidad, por otra parte profundamente misteriosa, del hombre y el Infinito, entendida en el sentido de una Identidad *actual en sí*. Ésa es quizás, después de todo, la razón por la que las «Sugerencias para el diálogo» del Secretariado para los no cristianos prefieren hablar de un «ideal de identificación con el Absoluto». No pensamos sin embargo que ese «ideal», en tanto pueda ser otra cosa que una mera quimera, como ya hemos indicado, sea más fácil de admitir que esta identificación actual y permanente enseñada por el *advaita-vâda*, a condición no obstante de comprenderla bien. Incluso nos inclinaríamos a pensar que lo es menos.

Otra dificultad, no menos seria, es la que resulta de la idea del Infinito (no decimos *un* infinito) «no-personal» y, en consecuencia, del carácter, si se nos permite utilizar tal expresión, «relativamente relativo» y, en cierto sentido, «ilusorio» del Dios personal. Sin embargo, y a pesar de las apariencias, si una unión personal entendida *strictu sensu*, a saber, como la unión del género humano y la Divinidad *en la unidad de una Persona divina única*, se excluye, la concepción que reconoce en el Infinito no-personal (o «supra-personal» si se prefiere esta forma de expresarse) la Identidad de todo ser —identidad transcendente y profundamente misteriosa, como dijimos—, no se excluye. Más aún, *es por el contrario su negación la que sería contradictoria con la idea del Infinito, que es eso fuera de lo cual nada hay.*

En definitiva, resumimos todas estas dificultades diciendo que todo, o casi todo, gira aquí en torno a la noción de *persona*. ¿Cómo concebirla? ¿Qué se debe entender exactamente por esa palabra? ¿Cómo hablar todavía de identidad allí donde, se nos dice, la persona se ha desvanecido y desaparecido? ¿Cómo entender la «relatividad» de la persona? ¿Cómo incluso admitirla? Éstas son las preguntas que quisiéramos tratar ahora de manera más precisa, en la medida de nuestros medios y en tanto que ese «núcleo duro» no sea simplemente impenetrable al análisis racional. No disimulamos, por otra parte, lo que las consideraciones que vienen a continuación tienen de «inauditas» para el pensamiento occidental en general.

*

Cuando, en el capítulo quinto, distinguimos la persona verdadera del *ego*, entendido como ese compuesto alma-cuerpo al que el pensamiento occidental da el nombre de «persona humana», se habrá podido pensar que se había alcanzado un *nec plus ultra* y que ya no era posible avanzar más, porque más allá no había nada. Sin embargo, para volver a nuestra primera imagen en la que el Sol representa la «Personalidad divina» y el reflejo el *ego*, se ve que el Sol no representa *toda* la Realidad, puesto que deja algo fuera de él, y es eso lo que entonces nos hacía referirnos a una «realidad casi absoluta». La

«persona», sea cual sea nuestra forma de concebirla, no podría ser la última palabra de lo Real. Ya tuvimos ocasión de señalarlo: no hay propiamente «persona» allí donde no hay *relación* y *alteridad*. Son pues igualmente ilusorias la idea de una persona *única* que estuviera identificada con la totalidad de lo Real, y la de un infinito *personal*, lo que por otra parte viene a ser exactamente lo mismo, con la simple inversión de substantivo y adjetivo. «En tanto que Creador, Dios es a la vez Trinidad y Unidad. En tanto que Infinito, no es ni Trinidad, ni Unidad, ni nada de lo que pueda ser enunciado»[13].

Se podría también en rigor hablar de un «Yo» absoluto transponiendo la idea que expresa el pronombre *personal* para hacerle expresar, en la medida en que sea expresable, la Identidad suprema en la que toda *relación* desaparece (y en cierto sentido, esto es obligado). Sería sin embargo difícil, nos parece, hablar de un «Yo» *infinito*. Pero hablar del «Tú» absoluto, como en la frase que citábamos en el capítulo segundo, cuando no existe «tú» más que por referencia a un «yo», es, pensamos, un abuso del lenguaje.

«Dios», desde el momento en que lo concibo como situado ante mí, o mejor y más exactamente, en que yo me concibo *situado ante Él*, es decir, en que «Dios» es considerado como un ser *en relación* conmigo, como un «Tú» en relación con un «Yo», no es ya, evidentemente, el Infinito fuera del que no existe nada, sino uno de los términos de una doble relación recíproca, una especie de refracción del Infinito en el ámbito, «ilusorio» por otra parte, de la dualidad que caracteriza lo finito. «Muchas personas simples, dice el maestro Eckhart, se imaginan que deben considerar a Dios como si estuviera allí y ellas aquí. No es así. Dios y yo somos uno»[14]. El «Dios» personal *me* aparece como un «Tú» frente a un «Yo», como si ese «Yo» tuviera alguna existencia *propia*. Para evitar toda equivocación, debemos precisar que aquí no tenemos presente al Dios *tripersonal* de la Revelación cristiana, sino a un «Dios» *unipersonal* que aparece *ante*

[13] Nicolás de Cusa, *Oeuvres choisies*, pág. 429.

[14] *Sermons de Maître Eckhart*, traducción de Jeanne Ancelet Hustache, París, Seuil, 1974. tome I, pág. 86.

una criatura que se afirma como «Yo». Râmakrishna dice claramente: «Mientras el "Yo" se encuentre en mí, el Dios personal se encuentra también en mí y se revela bajo formas gloriosas y diversas...»[15] Debemos precisar igualmente que esto no implica en absoluto que no debamos orarle y adorarle. Debemos hacerlo, sin duda, pues en tanto que «Yo» soy, Él es ante mí el Rostro del Absoluto, *y es Él* —y no el Absoluto, lo que no tendría ningún sentido— quien me liberará. «Si queréis conocer el Absoluto, dice Râmakrishna, invocad a ese *Brahman* con atributos que escucha las oraciones, y será Él quien os haga conocer el Absoluto. *Pues Aquél que es el Brahman con atributos es también el Brahman más allá de los atributos.* Aquél que es *Shakti* (Potencia divina) es también *Brahman. Las distinciones tienden a la perfección del conocimiento*»[16].

Si se dice que siempre podemos corregir nuestra concepción de «Dios», lo admitimos gustosamente, y eso es precisamente lo que estamos haciendo. No es menos cierto que seré siempre *yo* quien la corrija, y por tanto quien seguirá poniéndo*me* frente a Él como un «Yo», poniéndo*Le* frente a mí como un «Tú»: «No puedes formularle como es, pues debes teñirle con un elemento extraño que es tu propia personalidad»[17]. Por su parte, Ibn'Arabî dice[18]: «(El creyente) no tiene conocimiento (de Dios), sino que se basa únicamente en la opinión de la que habla la palabra divina: "Me conformo a la opinión que Mi servidor se hace de Mí", lo que quiere decir "Me manifiesto a Mi adorador bajo la forma de su creencia"... La Divinidad conforme a la creencia es aquélla que puede ser definida, y Ella es el Dios que el corazón puede contener (según las palabras divinas: "Ni Mis cielos, ni Mi tierra pueden contenerme, pero el corazón de Mi fiel servidor Me contiene"), pues la Divinidad absoluta no puede ser contenida por ninguna cosa, puesto que es la esencia misma de las

[15] *Enseignements de Râmakrishna*, cit., n. 1262.

[16] Ibíd., n. 1300.

[17] Ibíd., n. 1260.

[18] *Sagesse des Prophètes*, al final del último capítulo.

cosas y Su propia esencia». Se percibe en estas últimas palabras algo así como un eco de san Bernardo: *qui suum ipsius est, et omnium esse.*

Es completamente imposible que pueda haber identificación con el «Sí» (en el sentido en que hemos indicado, que es el de *reconocerse*, no de hacerse idéntico) si no hay una total «desidentificación» del «yo». O también, es imposible que pueda haber «realización» del «Sí» (en el mismo sentido de reconocer el «Sí» como la-Realidad), si no hay total «desrealización» del «yo» (y, en consecuencia, del «Tú», puesto que éste es relativo al «yo»). «Nadie puede ver a Dios sin morir». La palabra «desrealización», requiere sin embargo una explicación. Para nosotros, no es en absoluto sinónima de «aniquilación». Hemos dicho suficientemente que la idea de «nada», es decir, de una nada sustantivizada, no era más que una pseudo-idea que no responde a nada real. Así como la realización del Sí no es otra cosa que lo que podemos llamar la toma de conciencia (aunque la conciencia propiamente dicha sea una simple función del «yo») —que la palabra inglesa *awareness* traduciría mejor— de su Realidad permanente, así la «desrealización» del «yo» no es otra cosa que la toma de conciencia de su «no-realidad» permanente *en tanto que* «yo». *Nada, por tanto, ha cambiado.* No siendo la producción de un resultado no-preexistente, la liberación no podría ser la reducción de algo preexistente. En otras palabras, lo que verdaderamente *es*, ha sido siempre y siempre será, como, a la inversa, lo que no ha sido siempre y no será siempre, no *es* verdaderamente. Es la fórmula de Gaudapâdâchârya que ya hemos tenido ocasión de citar: «Lo que no ha tenido existencia antes y después no existe tampoco ahora». Así es el ego, imposible pseudo-aseidad de la que toda Realidad está en otra parte.

Rogamos al lector que preste especial atención a esto: cuando hablamos del *ego* como de una pseudo-aseidad, no queremos en absoluto decir con ello que no exista aseidad. Queremos afirmar, por el contrario, la existencia de una, o, más bien, de *la* verdadera aseidad que es el «Sí mismo». En esto consiste toda la ilusión, en que es al «yo» al que se atribuye la aseidad, o, más exactamente (pues la frase precedente está todavía teñida por el punto de vista del *ego*), *en que a la aseidad se le atribuye la naturaleza del yo. La aseidad es el puro Sí,*

descartada toda falsa imputación o sobreimpresión, lo que no está en poder del *ego*, que es esta misma sobreimpresión. Es de ahí, lo señalamos ya en el capítulo primero, de donde procede el encadenamiento indefinido de las existencias (*samsâra*) *y especialmente ese eslabón presente de la cadena que es el «yo».*

No podemos tratar aquí la cuestión de la «transmigración». Diremos solamente que ésta no concierne a la «persona humana»: «Sólo el Señor transmigra». «El jiva, dice Râmakrishna, no es otra cosa que la corporificación (*embodiment*) de Satchidananda»[19], y esto excluye que pueda haber algo así como una «reencarnación del alma»[20]. Los verdaderos maestros se esfuerzan generalmente en separar a sus discípulos de este tipo de consideraciones. A uno que parecía interesado por sus «existencias anteriores», Ramana Maharshi respondió un día: «Pregúntate más bien si esta vez has nacido verdaderamente»[21]. Por su parte, interrogado por un discípulo: «¿Crees en la reencarnación del alma?», Râmakrishna dio esta respuesta, tan asombrosa como la pregunta para quien piensa que «los hindúes creen en la reencarnación»: «Sí, dicen (*they*) que hay algo así. ¿Cómo podemos comprender los caminos de Dios con nuestras pequeñas inteligencias? Muchos han hablado de la reencarnación; no puedo pues no creer en ella (*Therefore I cannot disbelieve it*)»[22]. Tres años más tarde, interrogado de nuevo: «¿Existe algo como la reencarnación? ¿naceremos de nuevo?», respondió también de manera completamente evasiva: «Preguntadle a Dios. Rezadle sinceramente. Él os dirá todo... No conviene tratar de conocer esas cosas al principio. Ante todo, realizad a Dios, y Él mismo os dará a conocer todo lo que podéis desear»[23]. *En realidad, la ilusión reencarnacionista tiene su raíz en una confusión de lo psíquico y lo espiritual.* Ésta consiste, por una parte, en confundir la

---

[19] *The Gospel of Ramakrishna*, Madrás, 1974, pág. 101.

[20] Esto excluye igualmente todas las teorías acerca de la «preexistencia del alma».

[21] *Études sur Ramana Maharshi*, cit.

[22] *The Gospel of Ramakrishna*, cit., pág. 84.

[23] Ibíd, pág. 903.

«metempsicosis», entendida en su verdadero sentido, es decir, la transmisión de los elementos psíquicos, con un movimiento del ser verdadero y, por otra parte, en identificar falsamente la «transmigración», que es un paso del ser a un nuevo estado de existencia definida por condiciones enteramente diferentes, con una vuelta a este universo que es actualmente el nuestro, lo que es una pura imposibilidad metafísica. Pero ya hemos dicho bastante sobre esta cuestión de la «reencarnación».

Para ilustrar la doctrina de la falsa imputación, podemos citar un texto que, aunque no sea hindú, expresa muy claramente lo que acabamos de decir. Su autor es Mansur al-Hallâj. No sorprenderá si se recuerda que, en sus «Sugerencias para el diálogo», el Secretariado para los no cristianos compara el «Tú eres Eso» del hinduismo con el «Yo soy lo Real (Dios)» de la «mística» hallajiana. He aquí ese pasaje que ilustra perfectamente lo que hemos dicho del «rechazo de la falsa imputación superpuesta»: «Yo soy "Yo", y no hay más atributos; yo soy "Yo", y no hay más cualificación... *"Yo" soy el puro sujeto del verbo, no ya mi yo.* Mi "Yo" actual no es ya yo mismo. Yo soy una metáfora (de Dios), no un emparejamiento genérico (con Dios), una aparición (de Dios), no una penetración (de Dios) en un receptáculo material...»[24]

El doctor Sarma Lakshman escribe por su parte, en su estudio sobre Ramana Maharshi: «Yo soy simplemente "Yo soy", y todo lo demás se me añade por ignorancia. Ese "Yo soy" es así el elemento de verdad en el ego. La parte falsa del ego es todo lo que le es sobreañadido, es decir, los elementos inconstantes y siempre cambiantes. Ese "Yo soy" es la única indicación de la que disponemos para encontrar el Yo real»[25].

Aparte de la mención de la ignorancia, este texto es notablemente idéntico al de Hallâj, que contiene por su parte, una afirmación bastante clara de la distinción a la que nos llevaron nuestros

[24] *Passion*, 521-522, en L. Massignon, *Opera minora*, Beirut, Dar Al-Maaref Liban, 1963, pág. 401.

[25] *Études sur Ramana Maharshi*, cit.

análisis precedentes entre unión hipostática e Identidad suprema. No se habrá dejado de observar, en efecto, que los términos utilizados en la última frase parecen haber sido elegidos a propósito para descartar las ideas cristianas de «consubstancialidad» o «generación del Verbo» («no un aparentemente genérico») y «Encarnación» («no una penetración en un receptáculo material»), lo que seguramente no tiene nada que deba sorprender por parte de un contemplativo del Islam. Este texto es por tanto precioso a la vez por su contenido positivo y por la concordancia que atestigua entre la doctrina de Hallâj y el advaita de Shankara.

Dado que acabamos de aludir a la forma en que el Islam considera a Cristo, no estará fuera de lugar citar aquí una «perplejidad» de Ibn 'Arabî, cuya posición a este respecto nos parece, si no la que más se aproxima, sí al menos la que menos se aleja de la posición cristiana: «Todos los existentes, escribe, son "las Palabras de Dios que no se agotan jamás" (Corán 18,109); pues todos ellos no son sino la palabra "¡sé!" que es el Verbo de Dios. Ahora bien, ¿debemos creer que la Palabra se relaciona inmediatamente con Dios en Su estado principial? Si es así, nos es imposible conocer su *quididad*; o bien, ¿es que Dios "desciende" hacia la forma de aquél que dice "sé", de manera que esta palabra "sé" es la realidad esencial de la forma hacia la que Dios "desciende", o en la que Él Se manifiesta? Algunos conocedores de Dios afirman lo primero, y otros lo segundo, y otros se sienten consternados por la ambigüedad de los aspectos. Esta cuestión no puede ser sondeada más que por la intuición. Abu Yazîd, que sopló sobre la hormiga que había matado (por descuido) y la hizo revivir, supo perfectamente por quién soplaba y que era por Él por quien soplaba; su contemplación era crística»[26].

Si es exacto que: quien dice «persona» dice «relación», y que: quien dice «relación» dice «relativo», entonces es falso que la persona sea ese «absoluto» que creen en general los occidentales. Pero quizás se nos objete que, al menos en Dios, las Personas que son relaciones no por eso tienen sin embargo nada de relativo. Responderíamos a

[26] *La Sagesse des Prophètes*, cit., capítulo sobre Jesús, pág. 117.

esto que es necesario no confundir «relativo» y «accidental». Es precisamente porque el Padre es *totalmente-relativo* al Hijo por lo que es total y únicamente Padre; igualmente, es porque el Hijo es *totalmente-relativo* al Padre por lo que es total y únicamente Hijo. La mutua omni-relatividad del Hijo al Padre y del Padre al Hijo fundamenta su perfecta igualdad: «Yo y el Padre somos Uno»[27]. Está claro que el Padre —*Fons totius deitatis*— engendra, y por tanto que es el Padre y no el Hermano de Su Hijo. La relación recíproca que los une es, por decirlo de algún modo, *sui generis*. Mientras que la paternidad humana adviene (*accidit*) a un ser que era ya algo antes de ser padre, a saber, hombre, la Paternidad divina *no se añade* (ni siquiera de toda la eternidad) a alguien que fuera ya algo, a saber, Dios. Con ello no queremos decir, por supuesto, que el Padre y el Hijo no sean Dios, sino que no existe un Dios fuera del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: no hay en Dios sino tres Personas y no cuatro, y esos Tres son un solo Dios. En el fondo, es esta *omni-relatividad recíproca* del Hijo al Padre y del Padre al Hijo lo que expresa la frase de san Juan: «Dios es Amor»[28]. Y añadimos que es el único amor que no es «alienación», *siendo el Amor a Otro que es también Sí* (pero no personalmente). El Padre ama al Hijo, y el Hijo ama al Padre *como a Sí mismo*. Ésa es la razón profunda que hace que el segundo mandamiento sea realmente «semejante al primero»[29]. Se vislumbran las consecuencias de esta doctrina en cuanto al tema que nos ocupa.

Así pues, repetimos: quien dice «persona» dice «relación», y quien dice «relación» dice «relativo». Pero puesto que, por otra parte, según la enseñanza de la doctrina vedántica, el verdadero Sí es el Infinito, *es decir, esencialmente el no-relativo* (pues toda relación supone dos términos), entonces podemos decir, a pesar de la profunda obscuridad de esta afirmación «para mí», que *la Persona está todavía de este lado en relación a la Identidad, que es algo que debe ser superado para encontrar la Identidad.*

[27] *Jn* 10,30.

[28] *1 Jn*, 4,8.

[29] *Mt* 22,39.

Podemos observar que eso es exactamente lo inverso a esa «despersonalización» a la que nos invitan tantos contemporáneos nuestros como ideal. Ésta es una desintegración, una disolución, una reducción del «espíritu» a la «materia» y a lo «mecánico». Aquélla es una totalización omniabarcante, instantánea y sin término, sin límites y sin partes, sin nombre también (y también eso es lo inverso del «anonimato» de las masas despersonalizadas) que no se puede designar de otra forma que como «Eso», porque «el silencio es el verdadero lenguaje del verdadero Sí»[30].

*

Para terminar completamente con el problema de las relaciones (o de la no relación) de la unión hipostática con la Identidad suprema, habría que tratar todavía un último punto, pero tan insólito y delicado que apenas podemos hacer algo más que indicarlo brevemente. Unión hipostática e Identidad suprema, lo sabemos ahora, son dos nociones distintas, incluso opuestas en ciertos aspectos. Queda por plantear la cuestión de su compatibilidad. En otros términos, una doctrina que plantea una como real, ¿puede admitir la realidad de la otra? En el caso en que la respuesta a esta pregunta fuera afirmativa, tendríamos que preguntarnos finalmente cuál es la relación que las une.

Comenzaremos por plantear que el carácter singular de la unión hipostática concuerda perfectamente con la singularidad de la misión y la obra del Verbo divino o, si se prefiere esta forma de hablar, con la vocación del Mesías de Dios. Siendo esta misión y esta obra rigurosamente propias y personales, parece normal que el modo de unión divino adaptado a esta misión y a esta obra lo sea igualmente. Es evidente que si calificamos aquí la obra del Verbo de «singular»,

[30] Ramana Maharshi, *op. cit.*; la versión francesa que tenemos ante nosotros dice *moi* [«yo»] y no *Soi* [«Sí»]. Esto no cambia la idea y hemos dicho ya por qué preferimos evitar el empleo de la palabra «yo» para designar a la Identidad suprema.

no es para negar el carácter universal, católico, de la salvación que tiene la misión de traer y proponer a todos los hombres, sino para significar, por una parte, la singularidad del *acontecimiento* de su venida entre nosotros, y para señalar, por otra, que el sacrificio del Verbo (un hindú diría el sacrificio de *Purusha*) es fuente única de salvación, fuente cuyos canales, por otra parte, no siempre adoptan forzosamente los itinerarios que nos son familiares[31]. *La singularidad de la que hablamos es condición de universalidad. Es como el sello de la Singularidad divina.*

El carácter de universalidad pertenece por el contrario, inmediatamente y sin reservas, con una significación, podríamos decir, más radical o, si se prefiere, más principial, a la Identidad suprema, que no está restringida a un hombre único —humano y divino a la vez—, Jesús, ni siquiera a todo el conjunto de la humanidad pasada, presente y futura, sino que abarca la totalidad de los existentes, es decir, todo lo que, en un grado o en otro, participa del Ser. Esa Identidad suprema es, en todos los tiempos y en todas las condiciones de existencia, la Verdad inmutable y transcendente de todos aquéllos que, en una ronda incesante, aparecen y desaparecen en perpetuo devenir. A la vez su Principio y su Fin, es igualmente su verdadera Realidad actual puesto

[31] Cf. René Guénon, «A propos de quelques symboles hermético-religieux», artículo aparecido en la revista *Regnabit*, diciembre de 1925: «Ahora bien, que no solamente el Centro del mundo se identifica efectivamente con el Corazón de Cristo, sino que esta identificación ha sido claramente expuesta en las doctrinas antiguas, es lo que esperamos poder mostrar en otros estudios. Evidentemente, la expresión "Corazón de Cristo", en este caso, debe ser tomada en un sentido que no es precisamente el que podemos llamar sentido "histórico", pero es preciso decir que los hechos históricos, en sí mismos, como todo lo demás, traducen según su propio modo las realidades superiores y se conforman a esa ley de correspondencia a que acabamos de aludir, ley que es lo único que permite explicar algunas "prefiguraciones"; se trata, si se quiere, del Cristo-principio, es decir, del Verbo manifestado en el punto central del universo, pero ¿quién se atrevería a pretender que el Verbo eterno y su manifestación histórica, terrenal y humana, no son real y substancialmente un solo y mismo Cristo bajo dos aspectos diferentes? Tocamos aquí también la relación de lo temporal y lo intemporal; quizás no convenga insistir más en ello, pues se trata de cosas que sólo el simbolismo permite expresar, en la medida en que son expresables».

que, repitámoslo una vez más, la realidad de la «ilusión» es «ilusoria», pero cuando se la considera desde el punto de vista de los seres que somos en nuestra presente condición, aparece principalmente como nuestro Fin y el de los seres que nos rodean.

En resumen: tenemos, por un lado, la unión hipostática o Encarnación del Verbo divino, *acontecimiento* propio de un ser único. Esta unión tiene su punto de partida en el tiempo y es, por tanto, nos dice santo Tomás, algo *creado*, pues todo lo que comienza en el tiempo es creado[32]. Tenemos, por otro, la Identidad suprema, que no es un acontecimiento o un hecho, sino la Verdad permanente e inmutable, por tanto *increada*, de todo existente. En consecuencia, no perteneciendo al mismo orden de realidad, unión hipostática e Identidad suprema no son, de por sí, mutuamente excluyentes o, en otras palabras, no son metafísicamente incompatibles. Admitido que las dos sean reales, queda por preguntarse qué *orden* religa una a la otra, puesto que todo lo que es real debe integrarse, de una forma u otra, en el orden universal.

Como cristiano, creemos y confesamos que la Encarnación del Verbo y Su muerte en la Cruz son verdadera y realmente el *centro* y el *eje* de la historia humana y cósmica, en el que establecen —o restablecen— el *lazo* que había sido roto por el pecado de Adán entre el mundo y el hombre, por una parte, y, por otra, con la Verdad transcendente e inmutable que es Dios. En esta situación, y admitido que la Identidad suprema es el Fin universal, está permitido emitir la hipótesis de que la unión hipostática, es decir, la Encarnación redentora del Verbo, sería la *condición* y el *medio* (en el sentido en que hemos dicho que debía entenderse la liberación «por grados») de su realización —realización que, en la Humanidad de Cristo, si se acepta la interpretación del *lama sabachtani* que hemos dado en el segundo capítulo, se operó por Su muerte en la Cruz. Es pues por su

[32] *Sum Teol., IIIaP., Q. 2, a. 7, sed contra: Omne quod incipit ex tempore est creatum. Sed unio illa ab aeterno non fuit, sed incepit ex tempore. Ergo unio illa es aliquid creatum* (Todo lo que comienza en el tiempo es creado. Pero esta unión no fue por toda la eternidad, sino que comenzó en el tiempo. Por tanto, esta unión es algo creado).

incorporación a Cristo y su participación en el misterio pascual como el hombre recibiría la *posibilidad* de «verificar» en su persona la Identidad suprema, y se podrían interpretar en este sentido las palabras de Juan Pablo II que citábamos en el capítulo primero: «(El hombre) debe, por decirlo así, entrar en el Cristo con todo su ser, debe "apropiarse" y asimilar toda la realidad de la Encarnación y la Redención *para reencontrarse a sí mismo*».

Hasta aquí, hemos considerado sobre todo la unión hipostática desde el punto de vista de lo que la distingue de cualquier otro modo de unión del hombre con la Divinidad, que es el punto de vista teológico más habitual, es decir, que la hemos considerado del lado del hombre. Nos queda por considerarla del lado de Dios. Comprobaremos el interés y la importancia de esta inversión de perspectiva por lo que toca a nuestro tema. Esto ilustrará una vez más lo que hemos dicho de los diversos puntos de vista desde los que se puede considerar lo Real y las consecuencias del paso de uno a otro. Así como la creación no implica en Dios ningún cambio —y podríamos citar aquí un *hadith* del Profeta del Islam: «Dios era y nada con Él; Él es ahora tal como era»—, así la Encarnación no implica tampoco en Él ningún cambio, porque, nos dice santo Tomás, siendo la unión hipostática una *relación, «la humanidad de Jesús no es real más que en la criatura. Decimos en efecto Dios unido a la criatura en el sentido de que la criatura le está unida, sin que haya cambio en Dios»*[33].

No queremos insistir más en este punto, y nos limitaremos pues a plantear algunas reflexiones y algunos interrogantes sobre el problema de las relaciones entre unión hipostática y realización del Sí. Véase en ello una revisión de las preguntas que se plantean más que la exposición de soluciones positivas. Lo repetimos una vez más: el carácter aventurado de estas «especulaciones» no se nos escapa. Vemos también todo lo que, desde el punto de vista de la fe, podría objetarse en contra de la tesis (o de la hipótesis) que constituye el

[33] *Sum. Teol. IIIaP, Q. 2, a. 7. ad Im: «...haec unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; dicitur enim Deus unitus creaturae, ex hoc quod creatura unita est ei, absque Dei mutatione».*

fondo de esta obra, todo lo cual exigiría también de complementos, aclaraciones, puestas a punto. No hemos tenido otro propósito, al publicar estas reflexiones, que poner ante los ojos del pensador de Occidente, y más especialmente del teólogo, algunas ideas a las que sin duda no está acostumbrado y que, más o menos bien traducidas en los términos de una problemática que le sea menos extraña, podrán convertirse para él en una mina de reflexiones casi inagotables. Al exponerlas, no hemos tenido ninguna pretensión «dogmática». No hemos querido «convencer» a nadie. Por otro lado, hemos tenido la precaución de someter nuestro trabajo y nuestra investigación, en este ámbito especialmente delicado, a un teólogo sagaz que nos ha animado a publicarlas, lo que debemos agradecerle desde aquí. Además, como escribíamos en el prólogo, junto a la cuestión de la verdad está, como algo apenas menos importante, la cuestión de la oportunidad y, a este respecto, ciertos signos, de los que hemos enumerado algunos, nos han persuadido de que había llegado el momento en que estas reflexiones podían hacerse públicas. Esperamos que nadie se dejará engañar sobre el espíritu en el que fueron emprendidas y desarrolladas.

CAPÍTULO VII

Oriente y Occidente

Próximos a finalizar esta obra, no será inútil volvernos hacia el camino recorrido tratando de discernir los elementos y el método de un análisis que, debemos confesarlo, se ha desarrollado más bien espontáneamente, y buscar lo que ha inspirado y dirigido su trayectoria. Al considerar ésta en su conjunto, vemos que está jalonada por algunos símbolos de la Identidad suprema, cuyos sucesivos análisis constituyen sus principales etapas: reflejo del sol en el mar, cuerda que alguien toma por una serpiente, hombre contemplando su imagen en un espejo, formas mentales vistas en el sueño, hombre despierto para quien las imágenes de sus sueños se han disipado.

Ya hemos señalado que los dos primeros de estos símbolos suponen un observador exterior, distinto del sol y su reflejo en el primero, de la cuerda y la forma de la serpiente en el segundo. En los dos símbolos siguientes, por el contrario, el observador se encuentra integrado, sea el hombre que se ve en el espejo, sea el que sueña. En el último, por fin, el hombre está perfectamente solo, ya sin imágenes o formas, aunque hubiesen sido producidas por él. La progresión es innegable.

Progresión igualmente en otro sentido, el de la irrealidad creciente del mundo exterior, digamos en un sentido más general, de la creación entera, tanto externa como interna: el reflejo del sol en el mar, no siendo el sol, es sin embargo algo real en su orden. La serpiente visualizada del segundo símbolo no es imaginación pura, es la

cuerda *tomada por* una serpiente. Pasemos al símbolo siguiente, el del hombre que contempla su imagen en un espejo que, a este respecto, es comparable al primero. Pero en el símbolo del hombre que sueña ha desaparecido toda realidad exterior, y, en el último, el del hombre despierto, no se habla ya de ninguna realidad, sea exterior o interior: todas las formas se han desvanecido y solo permanece el Sí.

La progresión de los símbolos parece delimitar cada vez más el misterio, cuyos diferentes aspectos traducen o expresan. Esa progresión corresponde a la vez a un ascenso y a una profundización. *Es también una sucesión de diferentes puntos de vista, siendo cada uno verdadero a su nivel*, y este punto, como hemos ya señalado en diferentes ocasiones, es sumamente importante. Lenguaje simbólico y «reacomodación» incesante del ojo intelectual según la variación de los puntos de vista, con el desplazamiento de los planos y la deformación de las perspectivas que esta variación supone, tales nos parecen los elementos esenciales del trayecto intelectual de Oriente, aquéllos también en los que más profundamente difiere de Occidente, que, si ha descubierto la perspectiva en la representación pictórica, parece ignorarla en la representación intelectual[1], y que utiliza muy poco el símbolo en la expresión de la verdad. Es a propósito que hemos escrito «en la expresión» y no «en la búsqueda» de la verdad, pues —y ahí podemos captar una de las diferencias más profundas de los dos «espíritus»— mientras Occidente parte en general desde un punto de vista cero de conocimiento para avanzar progresivamente hacia una verdad exterior a él, Oriente va de la verdad contemplada intuitivamente a la verdad representada, traducida, formulada; y esta verdad no es contemplada como algo puramente especulativo y teórico, sino como Lo que es y lo que todo ser debe alcanzar *de manera que finalmente Ser y Verdad coincidan*. El espíritu del Oriente tradicional se encuentra como en resonancia casi natural con ciertas fórmulas evangélicas, especialmente con el Evangelio de san Juan: «Yo soy el Camino, la

[1] Es fácil ver que la aparición en Occidente de la perspectiva en la representación pictórica refleja el predominio, en lo sucesivo generalizado, del punto de vista del individuo, y que es, de hecho, la expresión misma de ese predominio.

Verdad y la Vida»[2], o «Que todos sean uno, como Tú, Padre, estás en Mí y Yo en Ti, para que ellos sean también Uno en nosotros»[3], o «Conoceréis la Verdad y la Verdad os hará libres»[4], y, por supuesto, con las palabras de Hallâj: «Yo soy la Verdad».

Es por eso por lo que el monje se reconoce en natural simpatía y consonancia con esta forma de pensamiento y, por así decir, al mismo nivel con ella, él, que, en alguna medida por vocación, tiende a enlazar en Occidente con esa «teología monástica» cuya decadencia comenzó con la aparición de las universidades y la escolástica, dicho sea sin ningún desprecio por la «filosofía escolástica» a la que, por el contrario, hemos recurrido constantemente a lo largo de esta obra. Es cierto que según el testimonio de santo Tomás que, en este caso, no debería ser sospechoso, todo eso no es todavía más que «paja». Y santo Tomás es un gigante de la verdadera inteligencia, profundamente convencido de sus exigencias. Se ha podido escribir de él: «De todos los grandes doctores, no conozco a ninguno que desprecie tanto como él la fe como conocimiento. Compáresele con sus sucesores, y nada revelará más vívidamente la caída de las ambiciones metafísicas y del intelectualismo profundo en las escuelas católicas desde el siglo XIII. Entre sus predecesores, la diferencia es sorprendente, incluso con san Agustín, el ferviente apóstol del *crede ut intelligas*. No es que Agustín se contente fácilmente con las obscuridades terrenales: tiende con todo su ser hacia la Patria, que es la visión; pero su juicio de desprecio sobre el conocimiento de la fe simple no tiene la tranquilidad serena y definitiva de santo Tomás, porque está menos deliberadamente fundado en metafísica... Su propósito (el de santo Tomás) es transmitir la repugnancia que la inteligencia, en cualquier estado, experimenta por la creencia simple: quiere ver, y ninguna otra cosa la apaciguará jamás»[5].

[2] *Jn* 14,6.

[3] Ibíd., 17,21.

[4] Ibíd., 8,32.

[5] Pierre Rousselot S.J., *L'Intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*, París, Beauchesne, 1936, 3ª edición, cap. VI, § III, obra premiada por la Academia francesa (la primera ed. es de 1908, Alcan).

Si tuviéramos que caracterizar con una breve fórmula las respectivas posturas del occidental moderno, del escolástico medieval y del oriental con respecto a la Verdad, diríamos de buen grado que, para el primero, la verdad es exterior a la inteligencia, para el segundo está en la inteligencia, mientras que para el tercero, es la inteligencia la que está en la Verdad. Dicho sea con las reservas que tal esquematización implica.

La confusión entre lenguaje simbólico, por una parte, y lenguaje positivo y discursivo, por otra, está en la raíz de muchos de los errores de interpretación del pensamiento de Oriente. Recurriendo una vez más a la terminología escolástica, diremos que la trayectoria de este pensamiento sigue el esquema de la analogía de la proporcionalidad: A es a B como C es a D, lo que el pensamiento de Occidente interpreta con demasiada frecuencia como que A es igual a C[6]. Hemos señalado una de esas falsas interpretaciones en el curso de nuestro análisis del primer símbolo. Es la que consiste en comprender éste como significando que la criatura *es* un reflejo, mientras que el símbolo quiere únicamente hacernos comprender que lo que el reflejo es al objeto real, lo es la criatura real y subsistente a Dios: A es a B como C es a D, y no C igual a A. Se encontrarán fácilmente otros ejemplos de la misma confusión.

Otra fuente principal de errores y de juicios apresurados es el desconocimiento de una multitud de puntos de vista posibles (observaremos que ése es, en sánscrito, el sentido de la palabra *darshana*, de la raíz verbal *drish*, «ver», a menudo traducido erróneamente por

[6] La teoría de la analogía de la proporcionalidad es expuesta por santo Tomás *ex professo* en el *De veritate*, Q. 2, a. II, con el ejemplo de Aristóteles: lo que es la vista para el cuerpo, es el intelecto para el alma. Más adelante (Q. 23, a. 7), dirá: lo que es el piloto para el navío, es el príncipe para la ciudad (cf. Bernard Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'Être d'après saint Thomas d'Aquin*, Lovaina, Publications universitaires, 1963, pág. 78). Más bíblicamente, diríamos: lo que es la lámpara para la casa, lo es el ojo para el cuerpo (Mt 6,22). En san Juan, todo el «discurso después de la Cena» sugiere un tipo de analogía de proporcionalidad algo diferente: A es a B lo que B es a C: lo que es el Padre para el Hijo, es el Hijo para los apóstoles (cf. *Jn* 15,9-10; 17,18.21.22; también 20,21: «Como mi Padre me ha enviado, también Yo os envío»).

«sistema»), puntos de vista que se abren sobre «perspectivas» diversas *y no superponibles*. Como ejemplo frecuente del error debido a este desconocimiento, citaremos la interpretación en el sentido de un subjetivismo idealista del símbolo del hombre que sueña, porque se omite operar la trasposición que exige y porque se está persuadido de que allí se afirma la no-exterioridad del cosmos en relación al ser humano individual, al *ego*, cuando se trata en realidad del «punto de vista de Dios», que ve y conoce todas las cosas en Sí mismo, como procedentes totalmente de Él mismo, como ya hemos explicado. O también, la interpretación en el sentido de un estricto «solipsismo» del símbolo del hombre despierto, para quien se han desvanecido todas las formas, tanto interiores como exteriores, porque se piensa que se trata también en este caso de la individualidad humana, cuando en realidad el punto de vista (utilizando esta palabra en un sentido puramente analógico) es el del Infinito, que no deja nada fuera de él y no tiene nada dentro, porque no tiene ni dentro ni fuera.

Se comprenderá la importancia de esta consideración de los puntos de vista, que parece sin embargo haber escapado a buen número de quienes se han dedicado a interpretar el pensamiento de Oriente. Es cierto que esto supone que se admite la posibilidad y la legitimidad de lo que llamaríamos de buena gana un desplazamiento del punto focal espiritual, pero si semejante desplazamiento fuera imposible, si estuviéramos reducidos a no ver jamás las cosas de otra manera que desde el estricto punto de vista del individuo humano (del que los modernos parecen incapaces de desprenderse si no es adoptando un punto de vista colectivo que es del mismo orden), entonces todo el espíritu de Oriente no sería más que engañifa e ilusión, por no decir nada del espíritu cristiano, puesto que, gracias a la fe, el cristiano está llamado a considerar todas las cosas desde el punto de vista de Dios. No es necesario disimular que es en alguna medida este postulado el que subyace a toda la «filosofía universitaria», en tanto que su espíritu se opone, como decíamos anteriormente, al de una «teología monástica», es decir, una teología en la que no se considera nunca que el conocimiento puramente teórico de orden especulativo pueda constituir un fin en sí, sino que está ordenado a la

contemplación y, se podría decir, *es una simple condición previa de la transfiguración interior y, en alguna medida, el esquema de la transformación que debe operarse mediante la gracia de Dios.*

Si calificamos una teología de ese tipo de «monástica», no es que pensemos de ningún modo que el monje tenga o deba tener el monopolio de esa manera de ver. Pero si el monje —es decir, cada uno de aquellos que han empeñado sus pasos en la vía monástica— es un hombre como los otros, ni más ni menos privilegiado que los otros en relación a la transfiguración intelectual y espiritual (la *metanoia*) que es normalmente una exigencia que se impone a todo cristiano, no es menos cierto que la *vocación monástica* supone al menos una cierta aptitud o cualificación virtual en ese sentido, una llamada más particular y acuciante a *consagrarse* plena y totalmente a la «búsqueda de Dios» ligada indisolublemente a la «búsqueda de sí», a realizar la Verdad en el «loto del corazón». Pero ¿quién se atreve hoy a recordar al hombre la vieja lección del Eclesiastés: «Miré todas las obras que se hacen bajo el sol; y he aquí, todo ello es vanidad y caza de viento»?[7] Lo que no quiere decir que los esfuerzos de la criatura sean vanidad y persecución del viento, sino que lo que es, más precisamente, vanidad y persecución del viento es no ver en ello más que esfuerzos de la criatura, sin más, *allí donde habría que discernir y adorar el Actuar de Dios por el hombre* —«Mi Padre actúa hasta ahora y yo también actúo»[8]— y el infalible desarrollo de un plan providencial.

Esta doctrina no debe ser confundida con el sistema de Malebranche, para quien las causas segundas no son más que simples ocasiones. Una causa segunda es algo muy distinto a una causa ocasional. Sin embargo, cuando se la vincula, o más bien cuando se toma conciencia de su vinculación con el orden providencial, la causa segunda, incluso libre, aparece, desde ese nuevo punto de vista más universal, como una causa instrumental, sin que por otra parte eso le quite nada de su realidad y de su autonomía *relativas*. Ése es el punto de vista constante de la Biblia, donde se dice que Dios endurece el corazón de Faraón y castiga a Israel por mano de sus enemigos o, a la inversa, acaba con ellos cuando Israel es vencedor. Sólo que, es siempre lo mismo, cegados por la ilusión «separadora», pretendemos hacer del mundo del hombre un mundo cerrado y autónomo, y que, sin embargo, persistiera en el ser, como si una habitación, tras haber cerrado los postigos, pudiera retener todavía la luz del sol por un solo instante entre sus muros cerrados El mundo no es «autónomo». El mundo es «teónomo»[9]. Que el hombre, en su ceguera «profana», lo sepa o no, no cambia nada. Nada escapa al dominio soberano de Dios.

[7] *Ec* 1,14.

[8] *Jn* 5,17.

Y sin embargo, uno está a menudo tentado de preguntarse si la Iglesia no se deja influir por ideas de este tipo. Ciertamente, vemos que al adoptar la actitud que es actualmente la suya, la Iglesia se esfuerza por hacer justicia (no sin cierta torpeza en ocasiones) a ciertos elementos positivos de la crítica marxista. ¿Pero cómo no ve que las generaciones que vienen, a través de sus elementos más representativos y más vivos, reaccionan radicalmente contra el «positivismo» y el «economicismo» de sus mayores, contra ese partidismo igualmente ciego? Si el siglo veinte que termina ha sido el de la «socialización» y la «tecnificación», muchos indicios concordantes hacen pensar que el siglo primero del tercer milenio podría ser, al menos para algunos, cuyo número parece por otra parte ir en aumento, el de la *búsqueda de la identidad perdida.* ¿No es eso, precisamente, lo que explica que la juventud actual —cuya «hambre de absoluto», aunque demasiado a menudo mezclada con elementos más que sospechosos, es una característica innegable— se vuelva tan abiertamente hacia el Oriente no cristiano para tratar de descubrir en él lo que el cristianismo no le ofrece ya o parece no ofrecerle? Uno de los servicios más notables que Oriente puede hacer hoy al cristianismo, ¿no es el de obligarle a volver a su propio centro en lugar de dejar que su identidad se diluya en un mundo hueco y vacío, del que toda interioridad, toda soledad, todo silencio, todo recogimiento, han sido desterrados?

[9] Conviene advertir, sin embargo, que en la perspectiva del *advaita* donde, como hemos visto, el mundo no es otro que *Brahma*, las dos expresiones son en realidad sinónimas; pero, por supuesto, no es así como se entiende habitualmente.

No escribiríamos nosotros que «el monje no está ya en el plano de *mâyâ*» y que «si actúa en el mundo de *mâyâ*, es en la forma del Sí»[10], y confesamos no comprender cómo se pueden escribir cosas semejantes. Basta considerar a los monjes de hoy; no parecen menos «desilusionados» que aquéllos de sus contemporáneos que viven en el mundo. Sería realmente demasiado simple y cómodo que el hecho de vivir en el seno de una comunidad monástica después de haber hecho la profesión ¡bastara para asegurar la cualidad de «liberado en vida»! La vía monástica es una vía; no es *la* Vía. Todavía menos es el Objetivo. La Vía es el Señor. No hay otra. La esencia del cristianismo, y por tanto también del monaquismo cristiano, se apoya en tres palabras: asimilación a Cristo. Todo lo demás es literatura. Por tanto, cristocentrismo, como lo recordó oportunamente el Vaticano II, pero, como dirían nuestros hermanos ortodoxos, en el plano de la «economía» solamente, es decir, respecto a todas las «devociones secundarias». Si desde el plano de la «economía» se pasa al de la «teología», entonces a ese cristocentrismo deben ser asociados un «patrocentrismo» y un «pneumatocentrismo», siendo Dios, podríamos decir, como una Esfera infinita con tres centros distintos y que, sin embargo, coinciden.

Dicho esto, estamos firmemente convencidos de que el monaquismo cristiano tiene un papel de primer plano que desempeñar tanto en la renovación espiritual del cristianismo como en un acercamiento a Oriente, dos cosas que, mal que pese a aquellos que parecen no ver en todas partes más que oposiciones y exclusiones recíprocas, nos parecen en realidad estrechamente unidas. Esto supone, en primer lugar, la renovación del monaquismo. No decimos que se reforme. De poca importancia son las formas exteriores a las que Occidente, e incluso, y quizás especialmente, el Occidente monástico, otorga de ordinario tanta consideración. La «carne» y la «letra» no sirven de nada[11] y, como gustaba decir el abad Monchanin, «el Espíritu es metamórfico». Ramana

[10] Abbé Monchanin et Dom Le Saux, *Ermites du Saccidânanda: un essai d'interprétation chrétienne de la tradition monastique de l'Inde*, Casterman, 1956, pág. 63.

[11] Cf. *Jn* 6,63.

Maharshi hizo un día una observación apropiada para incitar a los monjes al «discernimiento», ¡virtud monástica si la hay! A alguien que le preguntaba si, por renuncia, había que entender hacerse monje, le respondió: «Cuando vives en el mundo, piensas "vivo en el mundo", y cuando eres monje, piensas "vivo como monje". ¿Qué ganas con ese cambio?» Lo que no significa que a quien esté llamado a ello le sea indiferente abrazar o no la condición monástica, sino que toda «condición», aun la de monje, es algo que debe ser (espiritualmente) superado, *porque la verdadera vocación del hombre es el Infinito.* San Juan de la Cruz advertía a los monjes que debían vivir en el monasterio «como si no estuvieran allí». «Para venir a ser todo, no quieras ser algo en nada»[12].

El monje que tiende a llegar a ser lo que significa su nombre, está vuelto por completo hacia el Único, como el heliotropo hacia el sol. En una carta dirigida al abad general de los cistercienses trapenses, Pablo VI escribía: «Dios mismo se establece de alguna forma en el centro de la vida del monje y la ocupa por entero. Éste, como dice san Teodoro Estudita, mira sólo hacia Dios, está apasionado sólo por Dios, consagrado sólo a Dios... Ése es, sin duda, el fin de la vida monástica»[13]. Es monje aquél que, con todo su ser, ha comprendido que *Unum est necessarium*, es decir, no simplemente que pocas cosas o incluso una sola es suficiente para asegurar su existencia, sino que lo necesario es el *Ser-Uno*. Es el hombre de la Unidad, es decir, el hombre del Espíritu. ¿Se dirá que ha escogido la mejor parte? No, una parte, aunque sea la mejor, no basta: como la pequeña Teresa, «escoge todo»[14]. Por eso es monje.

[12] *Subida al Monte Carmelo*, Lib. I, cap. XIII.

[13] Carta de Pablo VI del 8 de diciembre de 1968.

[14] Un día, Léonie, pensando que era demasiado mayor para jugar con muñecas, vino a buscarnos a las dos con una cesta llena de vestidos y bonitos trozos de tela destinados a hacer otros; encima de todo estaba puesta su muñeca. «Tened, hermanitas, nos dijo, *escoged*, os doy todo esto». Céline avanzó la mano y cogió un pequeño paquete de cordones que le gustaba. Después de un momento de reflexión, yo adelanté la mano diciendo: «*¡yo escojo todo!*» y cogí la cesta sin más ceremonias... *Este hecho anecdótico de mi infancia es el resumen de toda mi vida* (la cursiva es nuestra). (Teresa de Lisieux, *Livre de Vie*, «Manuscrits autobiographiques», pág. 38).

Sin duda se dirá también que en todo esto hemos hablado muy poco de amor, y algunos estarán quizás a punto de escandalizarse. ¿No es por la caridad por donde se va a Dios? Sin duda, pero *amor ipse est intellectus* y hablar de unidad, ¿es algo distinto a hablar de caridad? Y además, si es por el amor por donde se *va* a Dios, es por la inteligencia como se Le *posee*. Permítasenos citar de nuevo al padre Rousselot: «¿Qué potencia es más noble, la inteligencia o la voluntad? ¿Mediante qué potencia el ser creado posee el Infinito, por la inteligencia o por la voluntad? Eran ésos los problemas que se planteaban explícitamente los escolásticos y, al mismo tiempo que sus respuestas a esas preguntas los clasificaban en intelectualistas y voluntaristas, eran eminentemente características de sus sistemas, *porque decidían, para ellos, la naturaleza de Dios, del que todo depende.* Hay en la escolástica una cuestión principal, casi se podría decir que una cuestión única, la de la conquista del ser. Es abordando a los pensadores de la Edad Media por ese lado como se llegará a comprenderlos tal como fueron»[15].

[15] *L'Intellectualisme...*, cit., Introducción. La cursiva es nuestra.

CONCLUSIÓN

Después de haber retomado, en el capítulo anterior, los diversos elementos analizados a lo largo de esta obra esforzándonos por reconsiderarlos de forma más reflexiva, podemos preguntarnos si estamos ahora en condiciones de sacar una verdadera conclusión. Pretenderlo sería muy presuntuoso, al menos si se entiende por ello una conclusión definitiva. Estamos convencidos de que un «no-dualismo cristiano», por retomar la expresión de Vladimir Lossky que ya citamos en el prólogo, no debe excluirse *en nombre de la fe*; pero no nos preciamos de haber logrado, con nuestras exposiciones, que todo lector de buena fe participe de esta convicción. ¿Debemos confesar, a la inversa, que no vemos cómo se podría probar lo contrario? Todo lo que es posible decir a este respecto, es que no parece que la Escritura haga en ninguna parte la menor alusión a algo de este tipo, al menos explícitamente, pero ¿es razón suficiente para descartarlo? La Escritura no dice nada en absoluto y no tiene, por otra parte, por qué hacerlo. Sólo nos enseña sobre lo que es necesario para nuestra salvación.

Es enseñanza de santo Tomás de Aquino que la doctrina integral no está encerrada en los límites de «lo que está escrito». Para él[1], en

[1] *Sum. Teol.*, IIIaP., Q. 42, a la que nos referimos en todo lo que sigue. Cf. también *IV Sent.* 23, 1, 1: *Illa enim praecipue curaverunt evangelistae tradere quae ad salutis necessitatem... pertinent.* (La primera preocupación de los evangelistas fue transmitir todo lo que interesa a la necesidad de salvación).

razón de su elevación (*propter excellentiam*), no sólo la enseñanza de Cristo no está totalmente contenida en los escritos, sino que ni siquiera *puede* estarlo (*litteris comprehendi non potest*). En apoyo de su tesis, santo Tomás cita el último versículo del Evangelio según san Juan: «Jesús realizó muchas otras obras. Si se las relatara en detalle, el mundo entero no bastaría para contener los libros que se escribirían». Advirtamos de paso que resulta extraño que una afirmación tan extravagante en apariencia, incluso teniendo en cuenta la «exageración oriental», llame habitualmente tan poco la atención. A los ojos de santo Tomás, es ésa una de las razones por las que Cristo, en su sabiduría, no quiso consignar por sí mismo su enseñanza en un escrito, «para que los hombres no piensen que no implica nada más que lo que ese escrito contendría» (*nihil aliud de ejus doctrina homines aestimarent quam quod scriptura contineret*). El pensamiento de santo Tomás es por tanto perfectamente claro. No había para él ninguna duda de que la enseñanza oral (y «factual») de Cristo desborda muy ampliamente lo que los escritos podrían contener de ella. Pero no se queda ahí. Yendo aún más lejos, estima que el Cristo, incluso en su enseñanza oral, no manifestó, ni a la multitud, ni siquiera a sus discípulos (*nec etiam discipulis*), toda la profundidad de su sabiduría (*omnia profunda suae sapientiae*), sino solamente lo que juzgó conveniente comunicarles (*quodcumque dignum duxit*). Incluso santo Tomás precisa que no todos comprendieron esto (*licet non ab omnibus intelligeretur*). Ante afirmaciones de este género, no se comprende muy bien cómo algunos insisten en presentar a Tomás de Aquino como una especie de racionalista *avant la lettre*, él, que tuvo en tan alto grado el sentido (y la inteligencia) del misterio.

Sin duda sería argüir muy mal a propósito de la opinión de santo Tomás sacar de ahí un pretexto para tratar de que se acepte cualquier doctrina o pretensión pseudoesotérica; pero al menos nos invita a no rechazar *a priori* lo que no vemos contenido en la Escritura, a condición, por supuesto, de que no contradiga el dato revelado tal como es interpretado por la enseñanza auténtica del magisterio.

Hemos tenido ya ocasión de advertirlo: todo o casi todo gira aquí alrededor de la noción de persona. Desde los primeros siglos del

cristianismo, la reflexión teológica, ejercida sobre el conjunto del dato revelado, se vio obligada, en su esfuerzo de explicitación racional del Misterio trinitario, a distinguir en Dios personas y substancia. Mucho más tarde, este esfuerzo llegó, en la Iglesia de Occidente, a una definición de las Personas divinas como «relaciones subsistentes». De esta explicación propiamente teológica debía beneficiarse ampliamente la elaboración posterior por la filosofía profana de la noción de persona en general, especialmente en lo que concierne a la estructura relacional de ésta. Ese carácter relacional —y por tanto, en ese sentido, «relativo»— de la persona es, como se advertirá, un elemento capital en nuestra investigación, en particular en lo que atañe a la manera en que pueda ser concebido el Dios creador. Como hemos debido recordar, la relación criatura-Creador no es real más que del lado de la criatura a la que, por otra parte, define. Siendo el carácter relacional inherente a la persona como tal, resulta inmediatamente de ello que la noción humana de un Dios (uni) personal *relativamente a la creación*, en suma, la idea que los hombres se hacen «naturalmente» de Dios, no puede ser más que provisional, una especie de concesión a nuestra debilidad mental[2]. Somos *nosotros* quienes somos relativos a Dios y, por ello, constituidos como «personas». Aparece aquí a plena luz el profundo lazo que une entre sí las dos preguntas de Moisés en el monte Horeb: «¿Quién soy yo?» y «¿Cuál es tu Nombre?», y se podría decir que la revelación de nuestra identidad verdadera, en sus diversos grados de profundidad (puesto que, como hemos visto, hay grados de identidad como hay grados de unidad), está ligada a la revelación de los diversos Nombres divinos. Es lamentable que esta concepción, familiar a la gran Tradición de Israel, parezca totalmente olvidada por los cristianos que, sin embargo, encuentran su verdadera identidad sobrenatural en el Nombre divino de Jesucristo.

Nos parece que ese carácter en alguna medida pedagógicamente provisional de la idea de un Dios personal en relación a la criatura (o de un «Tú» divino) así entendido debería permitir al cristiano, y

[2] *Deus est vox relativa* (Newton), citado por Léonid Chrol, *Alpha et Omega*, Montauban, editado por el autor, 1967, pág. 43.

especialmente al teólogo, comprender y admitir —si es preciso, con las precisiones y retoques necesarios— la concepción no dualista de la naturaleza «ilusoria» del «Dios-productor-de-los-seres» (*Brahmâ*). ¿No debería ser evidente que el Misterio esencial trasciende infinitamente el «Rostro» del Dios-creador? «Sois incomprensible —exclamaba Nicolás de Cusa—, oh soberana riqueza; en tanto concibo un Creador creando, estoy de este lado del muro del Paraíso. En tanto concibo un Creador creado, no he entrado, sino que estoy en la muralla. *Pero cuando veo en Vos la infinitud absoluta a la que no conviene ni el nombre de Creador creante, ni el de Creador creable, entonces comienzo a veros sin velos y a penetrar en el jardín de las delicias*»[3].

En el mismo orden de ideas, quisiéramos llamar la atención sobre una cierta insuficiencia de las formulaciones teológicas corrientes de lo que se ha convenido en designar como las «misiones exteriores», es decir, el envío al mundo del Verbo y del Espíritu. Si hablamos aquí de insuficiencia —mejor sería, sin duda, hablar de «carácter incompleto»— no es porque esa expresión sea falsa, sino solamente porque supone —e implica— una *representación*, cómoda sin duda —y podríamos decir también que provisionalmente suficiente— pero engañosa y finalmente decepcionante de lo Real. *Es en efecto imposible que Dios salga de Sí mismo.* No puede haber reciprocidad, y reciprocidad real, entre el Hombre y Dios más que *en el Hijo, en el seno de la Trinidad, en el interior de la relación eterna del Hijo con el Padre.* Para que el hombre sea elevado hasta allí, el Padre envía su Verbo y su Espíritu. Es por lo tanto perfectamente legítimo hablar de «misiones exteriores» desde el punto de vista del hombre, no haciendo por otra parte en esto más que conformarse al lenguaje de la Biblia, puesto que es así como aparecen efectivamente. Pero ese punto de vista es insuficiente y necesita ser completado por el «punto de vista de Dios», lo que, ya lo hemos dicho, implica siempre una inversión de perspectivas. Además, ese último punto de vista deber ser a su vez superado, *pues es imposible que nada «se introduzca» en Dios que no esté ya*

[3] *Traité de la Vision de Dieu*, traducción Edmond Vansteenberghe, Lovaina, París, Bruselas, 1925, cap. XII. [*La visión de Dios*]

contenido en él: en Él —en el Cristo— hemos sido escogidos *desde antes de la creación del mundo*[4] y nadie sube al cielo sino el que ha bajado del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo[5]. Sólo que, repitámoslo una vez más, cuando se adopta este último punto de vista es necesario transponer los seres «fuera» de su condición de criaturas y considerarlos, en el Verbo eterno, «en condición de Dios».

Otra idea no menos importante y, por otra parte, conexa, es la de *Aseidad*[6]. Lo habíamos dicho ya, pero quizás algunos no comprendieran plenamente entonces todo el alcance de esa observación, esta idea corresponde de una forma tan precisa como es posible, habida cuenta de la diversidad de los puntos de vista, a lo que el hindú designa como *La Realidad*. Debemos pues cuidarnos de identificar la Realidad del no-dualismo con lo que la misma palabra designa en la terminología filosófica occidental. *Siendo sólo el infinito a-Se (o, más bien, repitámoslo, «non ab alio), la asimilación del concepto de Realidad al de Aseidad explica que a los ojos de un no-dualista sea el Infinito lo que es la Realidad.* Lo finito no tiene existencia más que en tanto lo consideramos «en sí mismo» y *separativamente*, consideración que no puede sino ser ilusoria con respecto al Infinito. Podemos también presentar las cosas de otra manera: implicando toda distinción una limitación, y debiendo Dios ser concebido, evidentemente, como ilimitado en Su Misterio esencial, resulta de ello que el mundo no puede distinguirse de Él *más que en un cierto nivel de realidad*, precisamente ése en que «la creación» —y por tanto también «el Creador»— es real. *En el fondo, la ilusión de «separatividad» es inherente a la condición de criatura*[7].

[4] *Ef* 1,4.

[5] Cf. *Jn* 3,13.

[6] Idea que no debe confundirse con la contradictoria concepción cartesiana de un Dios que sería *causa sui*.

[7] Lo que no quiere decir que ésta no deba esforzarse por liberarse de ella. Cf. *La Imitación de Cristo*, Lib. I, cap. III, v. 10: *Cui omnia unum sunt, et omnia ad unum trahit, et omnia in uno videt, potest stabilis corde esse, et in Deo pacificus permanere* (Aquél para quien todas las cosas son una, que lleva todas las cosas a la unidad y ve todas las cosas en la unidad, puede ser estable de corazón y permanecer pacífico en Dios).

Hemos señalado igualmente la confusión, corriente también en el Occidente moderno, entre *aseidad* (ser por sí mismo, no deber la existencia a ningún otro, *ab alio*) y *substancialidad* (subsistir en sí, en oposición al ser «accidental»). Nos parece que, también ahí hay una observación importante para responder al reproche de «desubstancialización» del mundo, como si (por retomar las palabras de Marx) la existencia de un Ser divino transcendente implicara «la no esencialidad de la naturaleza y el hombre».

Esperamos que se comprenda la necesidad de este trabajo de traducción y de equivalencias *verdaderas* al que ya hemos hecho alusión en distintas ocasiones, especialmente a propósito de la traducción corriente de *Âtmâ* por «alma». Si queremos entrar verdaderamente en el pensamiento, tan «desorientante » para un occidental, del no-dualista hindú, debemos asimilar primero su mentalidad, y ser capaces después de considerar las cosas en términos de problemáticas diferentes, admitiendo la posibilidad y la legitimidad de una verdadera renovación de nuestras perspectivas. Es una especie de «gimnasia» (es decir, «desnudamiento») a todas luces saludable, que puede sernos de gran ayuda para penetrar más profundamente en nuestra propia Revelación (por decirlo de este modo) y nuestro propio misterio, pero sin duda no todos están igualmente preparados para ello.

Nos parece que tras estas precisiones y puestas a punto, la acusación de monismo panteísta lanzada contra la doctrina hindú de la no-dualidad debería desvanecerse por sí sola, al menos si no se quiere tener de «Dios» una idea demasiado limitada y simplista y si se acepta «superar el teísmo corriente y admitido», por retomar los términos de Dewey que citamos en el capítulo primero. ¿Cómo calificar de panteísmo una doctrina que trata de traducir, en la medida de lo posible, la Realidad *infinita* y por tanto total y única, respecto a la Cual *todo* (*pan*) desaparece, incluido el propio «Dios creador» (*theos*)? Se hablaría más justamente de «a-teísmo» (en el sentido en que los romanos calificaban de «ateos» a los primeros cristianos) y de «a-cosmicismo», lo que se hace a veces, pero olvidando entonces que los puntos de vista parciales, después de haber sido superados, no se convierten sin embargo en falsos, aun cuando deban considerarse

insuficientes. Todos los puntos de vista se integran armónicamente y se encuentran en la Verdad total. Guardémonos de confundir un «apofatismo», aunque sea radical y llevado al límite, es decir, el espíritu de la teología negativa —pero hay aquí algo diferente a la teología— con el espíritu de negación que no es más que su parodia «satánica», incluso si, como sucede más de una vez, las *formulaciones* parezcan idénticas de una y otra parte. Ésa es una de las razones por las que hemos hecho alusión a la necesidad de un verdadero «discernimiento de los espíritus». El lector puede ahora comprender plenamente lo que queremos decir con ello. Cuidémonos pues de cometer ese «pecado contra el Espíritu», del que se ha dicho que no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero[8], lanzando de manera desconsiderada la sospecha de «satanismo» sobre doctrinas y caminos espirituales simplemente porque estén muy alejados de nuestras formas habituales de ver y de actuar, sino que, antes bien, estemos atentos, retomando las palabras de Juan Pablo II ya citadas, al «Espíritu de Verdad que opera más allá de las fronteras visibles del Cuerpo místico».

Igualmente estará el lector en condiciones de comprender, si ha tenido la paciencia de seguirnos hasta aquí, por qué hemos estimado preferible, a pesar de un uso muy generalizado, hablar del Infinito más que del Absoluto. Lo repetimos: con respecto a la Realidad infinita y *única* —única porque Infinita— pero sólo respecto a ella, todo se desvanece y desaparece (es la mirada de *Shiva*, que reduce todo a cenizas), no por «aniquilación», tampoco perdiendo su verdadera identidad, *sino encontrándose infinitamente a Sí mismo*, porque no puede haber nada (si no es por efecto de la ilusión de la «separatividad») fuera del Infinito, donde todo se encuentra necesariamente, pero no como Sus partes. Nadie, pensamos, tachará esta proposición de «monismo» o de «panteísmo». ¿Hubiera sido igual si, en lugar de Infinito, hubiéramos hablado de Absoluto?

Decíamos anteriormente que no todos estaban preparados para esos incesantes cambios interiores que comparamos con una gimna-

[8] *Mt* 12,31-32.

sia, sin los que no es posible entrar desde dentro en el espíritu del *advaita-vâda*, tan extraño a la mentalidad occidental. No es cuestión de «inteligencia», en el sentido ordinario del término. Puede incluso preguntarse si la formación más bien unilateral (en el sentido de que el pensamiento de tipo científico es necesariamente «monovalente») propia de los intelectuales en general los predispone a esos «ejercicios»[9]. Son precisas sin duda algunas aptitudes especiales que no pueden ser naturalmente de todos. Sea como sea, a quien, por una razón o por otra, fuera inapto para este trabajo constante de «restablecimientos», de incesantes cambios de puntos de vista, de inversión de perspectivas, de perpetuas «re-acomodaciones» del ojo intelectual, le sería sumamente peligroso lanzarse sobre las formulaciones no dualistas y pretender hacer de ellas su alimento.

No vemos qué más podríamos añadir sin repetirnos. Nos detendremos pues aquí, con la seguridad de que el lector tiene ahora en sus manos todos los elementos de apreciación necesarios. En cuanto a nosotros, debemos declarar expresamente que después de haber considerado intelectualmente esta doctrina durante más de cuarenta años y habernos dejado impregnar por ella cada vez más profundamente, no hemos encontrado en ella nada que nos haya parecido incompatible con nuestra fe plena y completa en la Revelación cristiana. Sin embargo, no tenemos autoridad para juzgar en última instancia, y dejamos pues ahora la palabra a jueces más autorizados y más competentes.

[9] Debemos advertir también, en este orden de ideas, que de todos los apegos, aquél cuyas consecuencias son, y con mucho, más temibles, es el apego a la inteligencia: «Los que se absorben en los sentidos quedan (en la transmigración) durante diez *manvantaras* (o ciclos cósmicos); los que se absorben en los elementos, permanecen allí durante cien *manvantaras*; los que se absorben en el *ahamkâra*, durante mil *manvantaras*; los que se absorben en la *buddhi* (la facultad intelectual), durante diez mil *manvantaras*» (citado por René Allar, *Études Traditionelles*, 1961, pág. 290, nota).

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

ÍNDICE DE OBRAS CITADAS O CONSULTADAS

AL-QÂSHÂNÎ: *Traité sur la Prédestination et le libre arbitre; précedé de quarante hadiths*. Éd. Orientales, 1978.

ARISTÓTELES: *Obras completas.*

AGUSTÍN (San): *Obras completas.*

AVALON, Arthur: *La doctrine du mantra*, Éd. Orientales, 1979.

–*La Puissance du Serpent*, París, Dervy Livres. [*El poder serpentino*, Buenos Aires, Kier, 1979].

BAHYA IBN PAQÛDA: *Les Devoirs du Coeur*, París, D.D.B., 1972.

BENITO (San): *Regla.*

BERNARDO (San): *De Consideratione.*

BOECIO: *De Trinitate.*

BURCKHARDT, Titus: *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, París, Dervy Livres [*Esoterismo islámico*, Madrid, Taurus, 1980].

–*La Sagesse des Prophètes d'Ibn Arabî* (Trad. de), París, Albin Michel.

CHROL, Léonid: *Alpha et Omega*, editado por el autor, 1967.

COGNET, Louis: *Introduction aux Mystiques rhéno-flamands*, París, Desclée, 1968.

CONGAR: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, París, Cerf, 1950.

COOMARASWAMY, A.K.: *Temps et Éternité*, Dervy Livres [*El tiempo y la eternidad*, Madrid, Taurus, 1980].

–*Hindouisme et Bouddhisme*, París, Idées Gallimard [*Hinduismo y budismo*, Barcelona, Paidós, 1997].

COURCELLE, Pierre: *Connais-toi toi même; de Socrate à Saint Bernard*, Éd. augustiniennes, 1974.

CUTTAT, J.A.: *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Foi Vivante, París, Desclée de Brouwer, 1967.

–*Rencontre des Religions*, París, Aubier.

DANDOY: *L'ontologie du Vedânta*, París, Desclée de Brouwer, 1932.

DANTE: *La divina comedia.*

DAVY, M.M.: *Henri Le Saux, Swami Abhishiktananda; le passeur entre deux rives*, París, Cerf, 1981.

DE CUSA, Nicolás: *Oeuvres choisies*; trad. de M. De Gandillac, París, Aubier.

–*La Docte Ignorance*, París, Trédaniel. [Hay varias traducciones en castellano].

–*Traité de la Vision de Dieu*. Éd. du Museum Lessianum, Lovaina, París, 1925. [*La visión de Dios*, trad. de Angel Luis González, Pamplona, EUNSA, 1994]

DE LUBAC: *Sur les chemins de Dieu*, Foi vivante, París, Desclée de Brouwer

DIONISIO (llamado el Areopagita), *Oeuvres complètes*. Trad. de Maurice de Gandillac, París, Aubier, 1980.

DENZINGER: *Enchyrydion Symbolorum.*

ECKHART: *Traités et Sermons*, trad. de Jeanne Ancelet Hustache, París, Éd. du Seuil. [Hay varias traducciones en castellano].

GREGORIO DE NACIANZO: *Discours théologiques*, S. ces chrétien, nº 247, 250, 270, París, Cerf. [Hay traducción en castellano]

GREGORIO EL GRANDE: *Vita sancti Benedicti* (Migne, P.L. 66).

–*Moralia*. Sources chrétiennes, nº 32, 212, 221, París, Cerf.

GUÉNON, René: *Introduction général à l'étude des doctrines hindoues*, París, Vega, 1974 [*Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Buenos Aires, LC, 1988].

–*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, París, Ed. Traditionnelles, 1978 [*El hombre y su devenir según el Vedanta*, Buenos Aires, CS, 1990].

–*Le Roi du monde*, París, Gallimard, 1976 [*El rey del mundo*, Madrid, Cárcamo, 1987]

–*Études sur l'hindouisme*, París, Éd. Traditionnelles, 1967.

IBN 'ARABÎ: *La Sagesse des prophètes*, París, Albin Michel, 1974.

–*Traité de l'Unité*, Éd. Orientales, 1978 [*Tratado de la Unidad*, Palma de Mallorca, Olañeta].

JUAN DAMASCENO: *De fide orthodoxa* (Migne, P.G. 94).

JUAN DE LA CRUZ: *Obras completas.*

JUAN PABLO II: *Redemptor hominis.*

–*Catechesi tradendae.*

–*Dives in misericordia.*

JOLIVET, Régis: *Les doctrines existencialistes*, Saint Wandrille, Éd. de Fontenelle, 1948.

LAKSHMAN, Sarma: *Études sur Ramana Maharshi*, París, Adyar, 1949.

LACOMBE, Olivier: *L'absolu selon le Vedânta*, Geuthner, 1966.

LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, P.U.F., 1976.

LE SAUX (MONCHANIN y): *Ermites du Saccidânanda*, Casterman, 1956.

LOSSKY, Vladimir: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París, Vrin, 2ª ed., 1973.

MARÉCHAL, Joseph: *Études sur la psychologie des mystiques*, Lovaina, 1938.

MARITAIN, Jacques: *Approches sans entraves*, París, Fayard, 1973.

–*Approches de Dieu*, Alsatia, 1953.

MARTIN-DUBOST: *Çankara et le Védânta*, París, Éd. du Seuil, 1973.

MARX: *El capital.*

MASSIGNON, Louis: *Opera minora*, Beirut, 1963.

MERSCH: *Théologie du Corps mystique*, París, D.D.B., 1954.

MILAREPA, Vida de, París, Adrien Maissonneuve, 1955; París, Fayard, 1976. [Evans-Wentz, *El gran yogi Milarepa del Tibet*, Buenos Aires, Kier, 1984; *Vida de Milarepa*, trad. de Iñaki Preciado, Barcelona, Anagrama, 1995]

MONCHANIN (véase LE SAUX).

MONTAGNES, Bernard: *La doctrine de l'analogie de l'être d'aprés saint Thomas d'Aquin*, Lovaina, Publications universitaires, 1963.

RAGHUNANDANA: *Traité de la consécration des statues.*

RÂMAKRISHNA: *L'enseignement de Ramakrishna*, París, Albin Michel, 1972 (textos agrupados y anotados por Jean Herbert).

–*The Gospel of Ramakrishna*, Madrás, 1974 (textos reunidos). [Hay traducción en castellano]

RAMANA MAHARSHI (véase LAKSHMAN).

RÂMDÂS: *Carnet de Pèlerinage*, París, Albin Michel, 1973.

–*The divine life.*

RENOU: *L'Hindouisme*, París, P.U.F. [*El hinduismo*, Barcelona, Paidós].

ROUSSELOT: *L'Intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*, Beauchesne, 3ª ed., 1936.

–*Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, París, Vrin, 1933.

SERTILLANGES: *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, París, Aubier, 1945.

SHANKARA: *Le plus beau fleuron de la discrimination* [*Viveka-chûdâmani*], París, Adrien Maisonneuve, 1946. [Hay varias traducciones en castellano]

–*Hymnes et chants védantiques*, Éd. Orientales, 1977.

–*Prashna Upanishad*, Comentario de Shankara traducido y anotado por R. Allar, Études traditionnelles, 1961.

–*Mundakopanishadbhâsya* (Comentario sobre), ídem, 1978.

–*Mandukyopanishad* (Comentario sobre), París, Adyar, 1952.

Véase también:

–*Isha Upanishad*, París, Adrien Maisonneuve.

–*Brihadaranyaka Upanishad*, París, Adrien Maisonneuve.

–*Katha Upanishad*, París, Adrien Maisonneuve.

–*Prolégomènes au Vêdânta*, I.P.E.C.

–*Comment discriminer le spectateur du spectacle*, París, Adrien Maisonneuve, 1977.

–*Les strophes de Samkhya, avec le commentaire de Gaudapada*, París, Éd. Belles Lettres, 1964.

TERESA DEL NIÑO JESÚS: *Manuscrits autobiographiques*, París, Cerf-D.D.B.

TOMÁS DE KEMPIS: *La imitación de Cristo.*

TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica.*

–*De Potentia.*

–*De Veritate.*

–*Comentario sobre las jerarquías celestes de Dionisio Areopagita.*

TUCCI, Giuseppe: *Théorie et pratique du mandala*, París, Fayard, 1974 [*Teoría y práctica del mandala*, Barcelona, Barral, 1974].